# LES JUDÉO-BERBÉROPHONES REVISITÉS À LA LUMIÈRE DU LEXIQUE ET DE LA PHILOLOGIE BERBÈRES

Mohamed Elmedlaoui

La Boite à Documents | « Études et Documents Berbères »

2013/1 N° 32 | pages 165 à 192

ISSN 0295-5245

*Études et Documents Berbères*, 32, 2013 : pp. 165-192

# LES JUDÉO-BERBÉROPHONES REVISITÉS À LA LUMIÈRE DU LEXIQUE ET DE LA PHILOLOGIE BERBÈRES[1]

par
Mohamed Elmedlaoui

## INTRODUCTION-RÉSUMÉ

Comme l'indique le concept de « judéo-berbérophones » dans le titre, ce travail ne cherche pas à se prononcer sur des entités essentialistes nominalistes, du genre « Juifs berbères » ou « Berbères juifs », ces entités qu'oppose l'enjeu de trancher sur la question de savoir si certaines communautés juives de l'Afrique du Nord étaient des populations autochtones judaïsées, ou bien des populations judéo-cananéennes berbérisées. De telles questions nous semblent être d'ordre ethnico-idéologique, voir politique, plutôt que d'ordre empirique, et les données nécessaires pour y apporter tout élément de réponse, dans un sens ou dans l'autre, sont quelque chose qui échappe à la portée de l'investigation scientifique (pour une discussion, v. Chetrit, 2007 : 213-218) et que seul le concours de l'idéologie, de l'interprétation et de la légende, peut compenser. Il s'agit donc plutôt ici d'examiner la justesse ou la fausseté de l'existence d'une judéo-berbérophonie, en tant que manifestation parmi tant d'autres de ce qu'on appelle « langues juives » (v. Chetrit, 2007 : 1-37).

Pour cela, ce travail examine les relations d'implications réciproques qui devraient exister, sur le plan anthropo-linguistique, entre l'historicité du concept de judéo-berbérophonie d'une part, s'il y a lieu, et certaines données

1. Ceci est le texte actualisé d'une communication faite au colloque : « Les Juifs du Maghreb, de l'époque coloniale à nos jours – histoire, mémoire et écritures du passé », organisé à Paris du 6 au 9 novembre 2008 par la *Société d'Histoire des Juifs de Tunisie*. Je remercie mes collègues Amina Aouchar, Abdallah Bounfour, Brahim Aqdim, Vermondo Brugnatelli, François Dell, Lionel Galand, Maarten Kossmann, Mohamed Mellouk et Ahmed Skounti d'avoir bien voulu faire la lecture de versions antérieures de ce travail et me faire part, chacun, de ses appréciations et/ou remarques ; toute insuffisance reste mienne. Une version préliminaire de ce travail ayant pour titre « Le Judaïsme du Maroc profond, déjà une légende ? » avait été présentée dans le colloque *Résistance et persistance du judaïsme marocain* (Marrakech, hôtel Kenzi-Farah 26 mai 2008).

du lexique berbère global (*i.e.* onomastique et toponymie comprises) d'autre part. Cet examen tient également compte d'un système particulier de valeurs ethnoculturelles sous-jacentes, en lame de fond, aux approches traditionnelles de la question. Ce système de valeurs ne détermine pas seulement les comportements socioculturels et sociolinguistiques des individus et des groupes des communautés, objet d'investigation, en conditionnant leurs réactions vis-à-vis de l'investigateur mais également les attitudes d'approche d'investigation savante elles-mêmes.

La conclusion tirée est qu'un scepticisme « scientifique » continue de s'affirmer vis-à-vis de l'historicité de beaucoup de concepts relatifs à ces entités ethnolinguistiques. Ce scepticisme caractérise surtout une tendance de recherche développée dans le sillage des méthodes ethnographiques, qui érige souvent en « arguments scientifiques » objectifs des témoignages et des comportements ethnolinguistiques, sociolinguistiques et socioculturels qui ne sont, en réalité eux-mêmes, que des sous-produits épi-phénoménaux de différents systèmes idéologiques en interférence, et en l'occurrence le sous-produit d'une profonde intériorisation collective de vieux fantasmes et préjugés d'un imaginaire pan-méditerranéens au sujet de l'espace de l'Afrique du Nord, qui remonte à l'Antiquité (v. sect. III). Certaines tendances académiques du XXe siècle ne font, en fin de compte, que continuer, confirmer et perpétuer ledit imaginaire pan-méditerranéen de préjugés vis-à-vis des peuples du Nord de l'Afrique en général, en dotant cette tradition d'une terminologie savante empruntée aux sciences modernes de la société et aux discours modernisant et 'politiquement correct'.

Il est vrai que « les données historiques sur la vie des Juifs berbères, ou vivant parmi les Berbères avant la période coloniale, sont très éparses, presque toujours de seconde main, et sont souvent basées sur des mythes d'origines et des légendes » (Schroeter, 1997 ; v. aussi Kenbib, 1994 : 14-37). Mais une autre approche est possible et s'impose. Cette nouvelle approche allie l'étymologie des termes pertinents pour la question, que recèle le lexique berbère (v. sect. I) à une philologie des inscriptions de toutes sortes[2], ainsi qu'à l'analyse des textes littéraires, liturgiques et de la vie quotidienne (v. les œuvres de Zafrani, Galand-Pernet, Chetrit, Stroomer, Boogert, Brugnatelli, etc.). Une méthode qui associe tout cela à une sémiologie réfléchie, qui reste à raffiner, afin d'interpréter correctement les données et les comportements sociolinguistiques et socioculturels observés dans leurs apparences à travers les différents types de « témoignages » recueillis, oraux ou écrits. Une telle approche complémentaire doit être à l'ordre du jour pour faire progresser la connaissance dans ce domaine et la soustraire aux risques des témoignages écrits ou oraux pris à la lettre comme source prédominante de l'information

2. Pour ce qui est des inscriptions libyques, voir la bibliographie générale de Lionel Galand 2002. Un extrait de cette bibliographie, relatif à l'Antiquité et aux inscriptions notamment, est à trouver sur le site : <http://laportj.club.fr/maghreb/GalandLionel.doc>.

historique. L’œuvre colossale de Chetrite (surtout 2007, 2009) est pionnière à cet égard et fournit une base immense de données précieuses. À cet effet, nous allons examiner dans la section 1. les termes du lexique berbère pour « Juif » (1.1.), « Dieu » (1.2.), « fête du sacrifice » (1.3.) et certains éléments d’onomastique (1.4.). La section 2 sera consacrée aux interférences entre attitudes ethnoculturelles et investigation scientifique au sujet du concept de « Judéo-berbérophones », et la section 3., à l’état d’inhibition culturelle qui limite la portée des témoignages lorsque leurs contenus littéraux sont pris pour arguments scientifiques. La section 4. est une conclusion sur les méthodes de recherche en la matière.

## 1. CE QUE LE LEXIQUE D’UNE LANGUE PEUT RETENIR DES RÉALITÉS HISTORIQUES

Aussi loin que l’on remonte dans l’histoire accessible, les montagnes de l’Atlas ont toujours été habitées par les Berbères ; et la grande majorité des Berbères du Maroc des derniers siècles est établie dans ces montagnes et aux alentours. Delà, « Judéo-berbérophones marocains » et « Juifs des Montagnes de l’Atlas » sont deux entités qui interfèrent largement. Et, des communautés juives ou « judaïsées » ont été attestées en Afrique du Nord depuis des temps reculés. Selon certains historiens, avant de devenir chrétiens puis musulmans, certaines communautés berbères ont été de confession juive (ou « judaïsante » selon la nuance qu’a bien tenu à faire Chouraqui, 1998. I : 62).

### 1.1. Le terme berbère pour *« Juif »*, i.e. *« uday »*

Comme élément de l’histoire des communautés judéo-berbérophones, le terme berbère pour « Juif », à savoir *uday*, est lui-même instructif et significatif à plusieurs titres. Comparé à ce qui lui correspond en sémitique (héb. יהודי, aram. יהודאי, ar. يهودي), ce terme a perdu sa laryngale /h/ d’origine. Or, cette consonne était en fait inexistante dans le système phonologique proto berbère reconstruit notamment par A. Basset (reproduit dans Galand, 2002 : 32). C’est le cas d’ailleurs pour toutes les laryngales et pharyngales pendant une certaine période de l’évolution diachronique du berbère du Nord du Sahara[3], avant que

3. D’où, à titre d’exemple, les mots suivants en berbère du Nord : chleuh *tili* (< *tehele* en Touareg) « brebie » ; kabyle *tala* (< *tehala* en touareg) « source » ; chleuh *Braym* pour « Abraham » ; *a-drim* pour « dirham » (<*darxma* <<*darkma* en Persan), *a-nas* (< *nħs/š* en sémitique). Même certains toponymes du Maroc, comme *Taliwin* et *Talatin* « sources » ont, dans d’autres endroits, des variantes *Tahaliwin* et *Tahalatin*. En fait, selon William Chomsky (1957 : 90), même pour certaines phases de l’hébreu dès la période talmudique, les laryngales et phrayngales (h, ε, ħ) ont subi des perturbations dans la prononciation des communautés juives elles-mêmes de Babylone et de certaines provinces de

ces consonnes ne soient réintroduites à travers les emprunts à l'arabe notamment de l'époque islamique. Cette comparaison implique, entre autres, que l'entrée du terme *uday* dans le lexique berbère courant devrait être au moins antérieure à l'avènement de l'Islam, c'est-à-dire à l'époque d'évolution où le système phonémique berbère n'avait pas de place pour ce phonème. La comparaison avec le vocalisme des autres formes hébraïque, araméenne, et arabe du terme pour « Juif », à savoir *yĕhùd**i**y* (יהודי), *yĕhuwda'iy* (יהודאי) et *yahùd**i**y* (يَهُودِي) respectivement, appuie cette hypothèse en suggérant fortement que ce serait la forme de l'araméen babylonien, *yĕhuwd**a**'iy*, et non la forme arabe, *yahùd**i**y*, qui constitua l'input historique à la forme berbérisée du terme. Autrement, l'apparition de la voyelle /*a*/ dans la forme berbère *ud**a**y* restera sans explication[4]. L'implication historique de ces indications philologiques est que le premier contact Berbère-Juif, intense au quotidien (pas seulement au niveau du commerce des comptoirs) devrait remonter à l'époque où l'araméen commença à devenir la langue vernaculaire des communautés juives. William Chomsky (1957 : 157-159) fait remonter ce changement sociolinguistique parmi ces communautés à l'époque de l'Exil de Babylone.

### 1.2. Le nom pour 'Dieu' en berbère de l'époque islamique : rbbi

Nous avons déjà (Elmedlaoui 2004, 2006b) examiné en détail certains autres indices étymologiques qui étayent le type de conclusions philologiques et historiques tirées dans le paragraphe précédent. Nous nous sommes basé

---

Palestine, à tel point que ces communautés ont été interdites, d'après le Talmud, de servir comme chantres ou psalmodeurs officiels dans les synagogues. Au sujet de la perte des laryngo-pharyngales en bèrbere du point de vue comparatif chamito-sémitique, v. Marcel Cohen (1969 : 85), David Cohen (1968 : 1305-1306) ; N. Zavadovskij (1974 : 106) ; Elmedlaoui (1985 : 11-13) ; Elmedlaoui (1987-1990 : 58).

4. Je remercie mon collègue et ami Vermondo Brugnatelli d'avoir attiré mon attention (c.p.) sur l'éventualité de la filière latine (/judae-us/) comme provenance possible de l'input immédiat à la forme berbérisée *uday* « Juif », au lieu de la filière araméenne (v. son étude : Brugnatelli 2008). En fait, en se référant à son étude de 1997-1999 portant sur quelques inscriptions funéraires libyques de la région de Constantine, Lionel Galand (c.p. 14 juin 2008) dit notamment ceci : « L'une d'elles, n° 26, p. 60-61, est : DWDŠ' WDY' et je me suis demandé s'il pourrait s'agir d'un David, Juif. Le nom de David pourrait être suivi de l'élément -š, connu dans d'autres formations avec diverses valeurs, souvent expressives. [...] On sait qu'il y avait des communautés juives dans la région et, dans des épitaphes latines, le nom du défunt est suivi justement de "Iudæus" ou "Iudæa" ».

Mais, en plus du fait que, pour ce qui est pertinent pour notre argumentation ici, l'éventualité d'une filière latine ne change en rien la datation antéislamique de la création du mot *uday* dans le lexique berbère, en y réfléchissant de près, on se demande si les emprunts au latin n'entraient pas systématiquement dans le lexique berbère en gardant une déclinaison de cas, le nominatif en l'occurrence. C'est le cas par exemple : lat. /pull-us/ > berb. *a-fullus* « poulet » ; lat. /asin-us/ > berb. *a-snus* « ânon » ; lat. /equ-us/ > berb. *(ay)yis* « cheval » ; lat. angel-us > berb. *anglus* « ange », etc. Pourquoi donc le lat. /judae-us/ a t-il donné *uday* en berbère au lieu de quelque chose comme **udyus* « Juif » ?

notamment sur la philologie et la ‘socio-lexicologie’ du nom pour Dieu dans le lexique berbère actuel où le référent du terme s’inscrit dans le cadre de la religion islamique. Dans ce dernier cadre, ce nom est *rbbi* ou *baba-rbbi* (/r/ emphatique dans les deux termes), au lieu du terme coranique *« Allah »*. Contrairement à d’autres termes du lexique islamique, qui relèvent du domaine du culte et/ou de la loi, le mot *(a)llah* n’a pas du tout fait son entrée dans le lexique berbère comme emprunt, sauf dans des formules figées comme les serments (*(u)llah* ! « par Dieu ! »), ou les interjections expressives ou d’invocations (*allah* ! *yallah* !). Contrairement au terme coranique الله « Dieu », qui se réfère à un concept du *dogme* monothéiste fondamental qui ne constitua pas une innovation islamique pour l’Afrique du Nord, certains vocables berbères relatifs au culte de la religion musulmane ont été directement empruntés par le lexique berbère au lexique de l’arabe coranique. C’est le cas par exemple de *ta-Zalli*-t pour صلاة « prière », *l-ħižž* pour حجّ « pèlerinage », *ti-mzgida* pour مسجد « mosquée » (v. Van den Boogert et Kossmann, 1997). Encore faut-il signaler la curieuse féminisation, en berbère, du nom pour « mosquée » alors que le mot source, مسجد, est au masculin en arabe. Ce détail morphologique, qui suggère la « filière » étymologique de l’espagnole *mezquita* (« mosquée ») via l’Andalousie, est à mettre en rapport avec le fait que les équivalents de cette institution en hébreu, pour le judaïsme, et en grec et latin, pour le christianisme, ont des mots féminins pour appellations, à savoir כנסת, *ekklesia* et *ecclesia* respectivement qui veulent dire « assemblée ». L’idée ici est que, sur la base d’une assimilation de la morphologie de ces derniers termes dans leurs langues respectives qui ont fait partie du plurilinguisme nord africain à des époques différentes (v. Elmedlaoui, 2006c), le trait morphologique féminin du nom du lieu de prière aurait été associé en berbère au mot *masgid* مسجد emprunté ultérieurement à l’arabe. D’autre part, le vocabulaire berbère spécialisé de l’espace même de *ti-mzgida* (« mosquée ») présente pas mal de mots empruntés à la terminologie de son correspondant hébraïque, à savoir le *ħeder* (חדר « lieu d’enseignement pour petits enfants »). Il y a par exemple : *li-ħdar* (« pavillon d’enseignement coranique dans une mosquée ») ; *a-m-ħdar* (« élève d’enseignement coranique ») ; *lmd* (« apprendre » ; *lamad* en héb.), *a-lmmud* (« apprentissage, enseignement » ; *limmud* en héb.), *t-igga* (pl. « vacances scolaires de fête » ; *ħagg-im* en héb.). Il faut rappeler ici que la racine sémitique √*lmd* ne se manifeste en arabe que sous sa forme augmentée, à savoir *t*-√*lmd* (ex. *ti-lmiiḏ* « écolier »), ce qui écarte donc l’hypothèse qui verrait dans le berbère *lmd* « apprendre » un emprunt à l’arabe.

Même sur le plan des formes de l’enseignement, il est fortement instructif de signaler l’étroite interférence qui relie, par exemple, une charade de douze questions-réponses dite *ma igan yan* (« Qui est Un ? ») que récitaient les petits écoliers en berbère à la fin de la journée d’étude coranique, et la charade ‘*eħad mi yodeaε* (אחד מי יודע « Un, qui sait [qui est-ce »] ?) de treize questions, que récitent les enfants juifs à la fin de l’office de la nuit pascale. La charade berbère musulmane (v. texte *in* Elmedlaoui, 2012 : 294) ne serait qu’une autre forme de

la version hébraïque, adaptée aux nouvelles particularités du dogme et de la théophanie et eschatologie de l'Islam. Il n'est donc pas surprenant que l'informateur israélien d'Asdod, Yehuda Derεi originaire d'Ighil n-Ughu (Maroc), à qui Joseph Chetrit (2007 : 224) a commandé une autre traduction complète de la Haggada en judéo-berbère après en avoir entendu de lui un passage récité et qui n'est parvenu à préparer que les 10 premiers passages, leur rajoute pourtant la comptine enfantine *ħad gadya* (חד גדיה) d'air plus populaire (voir note 19).

Comme ce fut le cas sociolinguistique entre le berbère et l'arabe dans les sociétés berbères musulmanes, ce sont là autant d'indices philologiques, d'histoires de concepts et de schémas culturels, qui témoignent de l'ancrage, à certaines époques, d'une complémentarité fonctionnelle entre le berbère d'une part, en tant que langue orale de communication courante et de liturgie populaire, et l'hébreu/araméen d'autre part, en tant que langue écrite savante des Écritures pour l'élite, parmi les communautés juives de l'arrière-pays berbère de l'Afrique du Nord en général (v. Elmedlaoui, 2012).

Pour revenir au nom de Dieu, le titre formatif « baba » dans le syntagme berbère « baba-rbbi » (« Dieu ») est un terme dont le sens premier oscille, en fait, (et fait la synthèse) entre les concepts de « père », « seigneur » et « patron » ou « propriétaire » (à l'instar des titres /*rab*/ et /*ab*/ en sémitique). C'est pourquoi on le retrouve également comme formatif de noms de beaucoup de grands et petits saints ou marabouts du Maroc profond, dont notamment le grand saint juif du Tafilat *baba-ħqqi*[5]. Un petit mausolée rustique portant le même nom de *baba-ħqqi* est également vénéré par des berbères musulmans dans l'un des coins les plus reculés du Haut-Atlas occidental, à savoir Ida-Umsattug (entre Talegjount et Tiguga), où l'histoire conventionnelle n'a pourtant retenu aucune trace d'une quelconque présence juive au sens conventionnel également du terme pour les historiens. Mais le personnage le plus connu actuellement qui porte ce titre et ce nom est *Sidna Baba ħaqi* (*litt.* « Notre-Seigneur, Monseigneur Haqi »)[6]. Pour ce

---

5. Le syntagme pléonastique berbéro-cananéen, *Baba-Rbbi*, comme nom de Dieu, est en fait répandu même parmi certaines communautés juives marocaines arabophones. Lorsque j'ai parlé de l'origine judéo-chrétienne du nom de Dieu en berbère dans un colloque organisé à Marrakech (Hôtel Kenzi Farah, 26 mai 2008) permanance du judaïsm marocain, Jaky Kadosh (chef de la communauté juive de Marrakech-Essaouirra) qui était présent est intervenu pour dire qu'il est habitué, par tradition, à faire usage du nom *Baba Rbbi* pour invoquer Dieu dans les moments de détresse. Plus concret encore, Joseph Chetrit (2009 : 566) rapporte trois versions en judéo-arabe d'une sagesse populaire des Juifs de Taroudant (Maroc), où le nom de Dieu est soit *Allah* (arabe), soit *Mulana* (arabe, « Notre Seigneur »), soit *Baba Rbbi* (Berbère). Voici les trois versions :

– *la εnaya ula gbora illa d-**llah*** « Il n'y a de gloire ni de force, que celles de Dieu »

– *la gbora ula εnaya illa ddelk, a* ***baba rbbi*** « Il n'y a de gloire ni de force que les vôtres, Ô mon Dieu »

– *la gbora ula εnaya illa ddelk, ya* ***mulana*** « Il n'y a de gloire ni de force que les vôtres, Ô notre Seigneur ». (Pour davantage de berbérisme dans le judéo-arabe de Taroudant, v. Chetrit, *Ibid*. 235-268).

6. *Sidna Baba ħaqi* est un syntagme pléonastique arabo-berbère où le terme arabe *Sidna* (« Notre Seigneur ») vient doubler son correspondant berbère *Baba* « Père » (« Monseigneur » dans ce

dernier cas, tous ceux qui sont aux faits de l'onomastique juive, savent que *ħaqi* n'est que la forme hypocoristique de *Yitsħaq* (Isak). Il s'agit en fait bien ici du nom du Rabbi Yitsħaq ben Masεud Abouħatséra (1897-1970), originaire du Rissani dans le Tafilalt (Maroc).

Tout ceci revient à dire, entre autres choses, que lorsque l'Islam a fait son entrée dans l'aire berbère, les concepts fondamentaux du dogme monothéiste (Dieu unique transcendant en l'occurrence) étaient déjà dans la pensée collective des Berbères, exprimés dans leur(s) langue(s) sous forme de termes empruntés ou calqués sur un fond d'aramaïsmes ou d'hébraïsmes surtout. En d'autres termes, le processus d'islamisation des communautés berbères, en tant que dernière manifestation des religions abrahamiques parmi elles, n'a porté, en fait, par la suite, que sur la forme du culte, de la loi et sur certaines particularités du dogme (la prophétie de Mohammed) avec ce que cela entraîne comme nouveautés lexicales. Un processus très lent d'ailleurs, comme en témoignent encore aujourd'hui beaucoup de survivances, dont notamment la loi dite « loi coutumière » dans la tradition ethnographique (*amqqun*, *εurf, lalwaẖ, qanun, diwan* ; v. Al-Otmani, 2007 ; Waggag, 2007) [7].

### 1.3. Le terme berbère pour fête/bête de sacrifice en Islam : ta-faska

Significative aussi est l'étymologie du terme qui rend la notion du sacrifice musulman de l'*Aïd Aladha* (عيد الأضحى) dans le lexique berbère [8], à savoir *ta-*

contexte). Parfois c'est le terme arabe *Mulay*, de même signification (« Monseigneur ») qui participe à ce double emploi (*Baba-Sidi = Sidi-Mulay*, etc.) dans ce même contexte. Ce type de pléonasme est courant dans l'onomastique et la toponymie du Maroc : un terme explicatif, récent sur le plan diachronique, se rajoute toujours au début d'un terme emprunté, car le groupe linguistique qui fait usage du syntagme pléonastique n'a pas accès dans sa globalité à la signification du terme emprunté *de base*, qui n'est en fait que celle du terme *rajouté*. Ce processus est bien illustré par un exemple cité souvent par Mohamed Chafik : le toponyme berbère *aɣbal* signifiant « fontaine, source » à l'origine a donné lieu à *εayn aɣbal* (lit. « Fontaine de la Fontaine ») avec l'expansion de l'arabe ; avec l'arrivée du français, ce toponyme devient *Fontaine d'Aïn-Aghbal* (Est du Maroc) dans la cartographie française (*litt*. en diachronie : « Fontaine de la fontaine de la fontaine ».

7. Comme nous le verrons dans la section 2., l'ancienne tradition ethnographique européenne, avec ses différents prolongements latents en d'autres disciplines, détache toujours les concepts et entités socioculturelles relevées chez les groupes étudiés en Afrique du Nord notamment, de la portée universelle des référents conceptuels dont ces entités relèvent. Ainsi par exemple, un √*mlk* de l'épigraphie sémitique (ou même un simple √sr ou √šr 'chef') est interprété comme « roi » dans cette tradition, alors qu'un √*gld* berbère n'est pour elle qu'un « seigneur ». Un seigneur ou un chef gréco-latin est « chef » ou « seigneur » tout court pour elle, alors qu'un *amɣar* berbère n'est qu'un « chef coutumier » ; une loi biblique, islamique ou romaine est une « loi » tout court, alors qu'une loi berbère, même consignée par écrit, n'est qu'un « droit coutumier » ; les mélomanes sont des « mélomanes », mais les *ayt-umarg* en berbère ne sont que « des *aficionados* du chant » ; l'orthographe d'une langue classique, de l'allemand, voir du serbo-croate, est une « orthographe », mais l'orthographe du berbère (v. Elmdlaoui, 1999b) ne saurait être qu'une « notation usuelle », etc.

8. En ce qui concerne la phonologie de l'emprunt, rappelons d'une part que, faisant partie du fameux groupe consonantique *BGDKPT* à prononciation alternante (occlusive/spirante), le /P/ du

*faska*. Il s'agit d'un emprunt berbérisé (rajout du péf. fém. *ta*-) à partir du mot araméen /pasqa/ (פסקא). D'après certaines pratiques que nous verrons, cet emprunt trahit un *syncrétisme religieux* où le rite du sacrifice dans son acception musulmane (i.e. en souvenir du sacrifice d'Abraham) s'est trouvé greffé, après l'avènement de l'Islam, sur le rite juif de l'Agneau Pascal (Exode, 12 : 3-7) qui lui servit de substrat rituel sur le plan anthropologique et dont la référence biblique était la Sortie d'Égypte et non le sacrifice d'Abraham. En fait, en plus de l'argument lexical, ce qui est hautement significatif à cet égard est le fait qu'on suive encore aujourd'hui scrupuleusement, dans certaines régions du Maroc, les commandements du verset de l'Exode 12 : 7 qui dit ceci : « On prendra de son sang [le sang de l'agneau immolé], et on en mettra sur les deux poteaux et sur le linteau de la porte des maisons où on le mangera. ». Cette pratique rituelle d'aspersion de sang a même fait, de temps en temps, l'objet de désapprobation formelle de la part de certains docteurs ou prédicateurs de l'orthodoxie musulmane parmi les berbères. Certains de ces docteurs prédicateurs prennent d'ailleurs cette pratique pour une simple innovation hérétique populaire *bidɛa* (بدعة). C'est le cas notamment de Sidi Mohamed Awzal dans son poème d'édification religieuse intitulé تنبيه الإخوان على ترك البدع والعصيان « Avertissement aux frères [coreligionnaires] contre hérésies et désobéissance » (v. Boogert, 1997 : 166). Un commentateur de ce poème s'est même rendu compte de l'origine hébraïque de ce rite. Il dit notamment :

> « Il s'agit d'asperger du sang sur le linteau de la porte ; (...) et ça, c'est une hérésie abjecte (...). Certains docteurs [de l'Islam] ont rapporté que l'auteur de al-miɛyaar المعيار affirme qu'ils [les ignorants] ont imité en cela les Gens du Livre. Comment se pourrait-il donc que quiconque s'attache à l'Islam prenne les Juifs pour modèle, alors que le Prophète – que prière et salut de Dieu soient sur lui, a interdit de les imiter à cause de ce que cela signifie comme glorification de leur religion ? » (Bouhida, 1991 : 34).

En rapport avec ce qui précède, le culte du saint Sidi Chamharoch, dont le nom n'est fort probablement qu'un pur hébraïsme ( שם הראש *[shem harosh]* « le Nom du Chef [des gins] ») est répandu dans plusieurs localités de la moitié sud du Maroc. Le sanctuaire le plus connu aujourd'hui de ce saint pour lequel on retrouve plusieurs site dans le Sous au Maroc, est celui des Aït Mizane au versant nord du Haut Atlas occidental près de Marrakech (v. l'étude anthropologique de Rachik 1992). Le culte de ce saint est un autre exemple encore

sémitique du Nord-Ouest est un archiphonème qui se manifeste selon le contexte en araméen même, soit comme [p] soit comme [f] (Rosenthal, 1983 : 13) ; il faut signaler, d'autre part à propos de la forme *ta-faska*, que le système phonémique du berbère n'a pas de /p/ et que sa phonologie ne réalise l'uvulaire occlusive 'q' que sous une forme géminée [qq] (cf. M. Cohen, 1969 : 123), d'où l'interprétation en output, du */q/ de l'input araméen comme une vélaire /k/. Ceci a fait qu'avec le préfixe nominal féminin /ta-/, le mot *ta-faska* soit la forme optimale possible d'intégration en berbère de l'aramaïsme */pasqa/.

vivant d'interférence des traits cultuels et rituels (son nom hébraïque, l'immolation qu'on y fait d'une vache à couleur déterminée [9], culte agraire, préparation de pain azyme, etc.) [10]

## 1.4. L'onomastique berbère

Pour revenir à la question du nom de Dieu (sec. 1.2.) dans son rapport avec l'onomastique berbère en général, on relève la présence notable du terme *Yahu* dans le lexique berbère : on invoque encore toujours ce vocable aujourd'hui dans les aires de dépiquage des céréales chez les berbères du Sous là où cette technique survit encore. Cela se fait sous forme d'une locution pléonastique figée, par laquelle on sollicite la bénédiction divine pour la récolte escomptée en invoquant le nom de Dieu à répétition dans une formule pléonastique : « *ya-LLAH, ya-LLAH* ; *wa-YAHU, wa-YAHU* » [11]. Ce type de pléonasme rappelle celui de *baba-rbbi* ou *sidi-rbbi* (*litt.* « Monseigneur Seigneur ») ou celui de *sidna-baba Haqi* signalés plus haut (sec. 1.3. ; n. 7). Dans ce type de pléonasme, très répandu dans l'onomastique et la toponymie nord africaines, un élément d'un *lexique créateur*, dans une époque sociolinguistique postérieure (B) vient doubler, dans un syntagme composé, un terme qui lui est équivalent dans un *lexique source* d'une époque et/ou espace sociolinguistiques antérieurs (A). Il s'agit toujours d'un terme équivalent au fond, mais dont la signification n'est pas clairement accessible à la génération de l'époque et/ou de l'espace sociolinguistique postérieur (B) [v. note-8]. Le cri invoquant *yahu* en alternance avec *allah* lors du dépiquage est attesté même parmi les berbères de Ghadamès comme le signale Lefébure (1986) en renvoyant le lecteur à Galand-Pernet 1967, 1970, chose qui montre qu'il ne s'agit pas là, pour le vocable *yahu*, d'une simple interjection locale du tashlhiyt. On retrouve aussi *Yahu* dans des expressions d'exclamation et d'étonnement comme par exemple (*wa-yahu, matta yafulki* ! « Mon Dieu, quelle beauté ! »).

---

9. La vache qu'on sacrifie à *Sidi Chamharoch* est de couleur *noire* ; mais il faut se rappeler à l'esprit la perturbation de la gamme comparée des couleurs dans l'aire des langues chamito-sémitiques. Par exemple, « le ciel est vert », « les plantes sont noires », etc. Ainsi, dans sa traduction du Coran en hébreu, Riveline (éd. 1987 ריפלין ; v. Elmedlaoui, 1999a : 39) croit avoir décelé, dans le texte coranique même (sourate II), une confusion de couleur à propos de la génisse (بقرة صفراء) et du culte y aférant par rapport à la référence biblique, à savoir la vache *rouge* פרה אדומה (Nombre 19: 2) d'une part, et la génisse égorgée עגלה ערופה (Deut. 21 : 1-9) d'autre part.

10. Pour plus de détail sur les interférences du culte des saints au Maroc, voir Ben-Ami, 1990 ; Voinot, 1948.

11. Dans les expressions, *ya-llah* et *wa-yahu*, ya- et wa- sont des vocatifs, arabe et berbère respectivement. En plus de Baba Rbbi, qui ne fait pas de doute, mais aussi de ce dernier probable pléonasme, il est instructif de rappeler également le nom du « Dieu Puissant » en hébreu biblique (שדי= *šadday*), berbérisé par l'ajout de la voyelle initiale du nom en berbère sous forme de *a-sdday* ou *i-sdday* et que Chetrit (2007: 247) a relevé comme emprunt berbère dans le judéo-arabe de Taroudant, un dialecte qui siffle les chuintantes (š et ž) comme la plupart des judéo-arabes du Maroc (v. Elmedlaoui, 1995 : 185-186).

Rappelons enfin que dans le contexte typiquement hébraïque, le terme *Yahu* est la vocalisation des trois lettres *YHW* du tétragramme, *YHWH* ('l'Éternel'), qui n'a été déclaré ineffable dans la tradition juive en tant que nom de Dieu, que par certains rabbins de l'époque talmudique, contrairement au *TaNaKh* (Bible Hébraïque) où il n'y a rien d'une telle prohibition. La forme réduite, *Yahu*, dudit tétragramme fonctionne d'ailleurs comme deuxième élément de beaucoup de prénoms hébraïques composés. De plus, le lexique de l'hébreu biblique de Gesenius rattache bien cette forme réduite, sous une entrée secondaire √HWH, à l'entrée principale du tétragramme YHWH. On retrouve ainsi la forme vocalisée réduite *Yahu* dans beaucoup de prénoms juifs hébraïques composés : *El-Yahu*, *Natan-Yahu*, *ɛazar-Yahu*, etc. Dans ce sens toujours, il n'y a pas que les patriarches et les grands personnages de la Bible qui aient donné leurs noms à beaucoup de tribus et de communautés berbères, à l'usage encore aujourd'hui à travers le Maroc, comme *Ayt Braym* (< Abraham), *Ayt Isħaq* (< Isak), *Ayt Yaɛqub* (< Jacob), *Ayt Yusef* (< Joseph), *Ayt Yusi*, *Ayt Iššu* (< Yehushua), *Ayt Musa* (Moïse), *Ayt Harun* (< Aaron), *Ayt Dawd* (< David), etc. Il y a même l'élément *Yahu* (dérivé qu'il est du Nom de l'Éternel, *YHWH*) qu'on retrouve encore aujourd'hui comme élément formatif de patronyme d'une communauté berbère, *Ayt Yahu*, qui a donné son nom à la localité de *Iγrm n-Ayt Yahu* (lit. « Village des Fils de *Yahu* ») dans la commune berbère des *Ayt ħmmu* dans la vallée de *Dades* dans le Haut Atlas (pc. Pr. Mohamed Hammam, le 6 mai 2008).

D'un autre côté, des patronymes de familles juives marocaines tirés du lexique berbère commun abondent : *Azoulay, Assaraf, Amzallag, (Bu-)Ifrgan, Ouaknine, Bughanime, Afryat, Aznkot, Asouline, Amozegh, Aflalou* etc. En plus des prénoms juifs courants, comme *Dawd*, *Yousf*, etc., des prénoms moins courants aujourd'hui, comme *Iššu* (< *Yehushua*), *Baruš* (< *Baruχ* ; comme l'ar. *Mubaarak* > berb. *Mbarš*) ou *Biruk* (< beeruχ = non d'action de *beereχ* « bénir » en héb.), ont circulé jusqu'à la génération des septuagénaires actuels parmi des communautés berbères qui sont aujourd'hui de confession musulmane.

En rapport avec l'anthroponymie (prénoms et patronymes), je termine la présente section, avant de la conclure, par le cas du mot que l'épigraphie bilingue libyco punique représente (comme toute épigraphie chamito-sémitique) par sa racine √*špT* dans l'inscription épigraphique de la dédicace du temple du roi berbère Massinissa que l'on date de 138 av. JC. (v. Galand, 2002 : 37-47). Sur un total d'environ 50 mots, ce mot revient cinq fois dans l'inscription, soit comme anthroponyme de grands personnages historiques libyques, soit comme nom de fonction sociale du personnage, à savoir la fonction du « suffète, magistrat ». Dans ce derniers cas (fonction sociale), la version punique de cette inscription note le mot en lui préfixant l'article /h-/ sous forme de /***h****špT*/ « ***le*** suffète ». C'est le cas du texte de la ligne 6 (*i.e.* la première ligne du texte libyque) qui dit ceci :

[*skn tbgg bnptšn msnsn gld-t w-gjj gld-t w-zllsn* *špT-t*].

Le correspondant punique de cette ligne est la ligne 1 qui dit :

[*t mqrš z bn ? bɛl ? tbgg l-msnsn* ***h****mlkt bn zllsn* ***h****špT*]

Galand (*Ibid.*, p. 14) donne la traduction suivante :

*« Ce sanctuaire ont construit les citoyens de Dougga pour Massinissa le seigneur, fils de Gaia* ***le*** *seigneur, fils de Zllsn* ***le*** *suffète »* [12].

En attendant que les inscriptions libyco-berbères se libèrent du désintérêt (Galand, 2002 : 29), voir du mépris (*Ibid*. p. 6) dont elles ont fait l'objet jusqu'ici en général, et tout en se méfiant des risques des envolées d'imagination avant d'établir les lois de déchiffrement de l'épigraphie libyque, comme le préconise Galand avec force (2002 : 23, 29), sur des bases formelles de régularités et sous régularités de correspondances comparatives et diachroniques [13], il convient de dire quelques mots à propos du mot *špT* qui fonctionne en libyque, selon cette inscription, soit comme nom de fonction, soit comme anthroponyme.

Selon le Talmud, la fonction du *šofeT* (שופט) « juge » dans la tradition biblique des *šofeTim* (שופטים, « juges ») qui ont géré la société des hébreux, faisant office d'État pour environ trois siècles après le *leadership* de Josué, est une fonction qui ne se limitait pas au simple fait de se prononcer sur des litiges et de veiller à l'application de la *halakha* (« jurisprudence »). À ces *šofeTim* incombait également la charge de gérer positivement l'ordre public et social au sens le plus large du terme, conformément notamment au principe biblique qui dit « Pratiquer la justice et l'équité est pour Jéhovah bien préférable au sacrifice » (Proverbes 21 : 3 ; v. Montefiore & Lowe, 5720-1960 : 382). Dans

12. L. Galand n'explique pas pourquoi le terme berbère *gld* qui veut dire encore aujourd'hui « roi » et qui correspond dans l'inscription au punique *mlk* (« roi ») a dû être traduit par « seigneur » au lieu de « roi ».

13. Même si « l'imagination n'est pas à proscrire », mais loin des « interprétations hâtives, bientôt caduques [qui] n'ont fait que qu'encombrer la voie et retarder la marche », « la collecte des documents, leur description, leur critique et leur classement demeurent prioritaires » (Galand, 2002 : 25). Cette conclusion-programme, faite sur la base d'une synthèse d'un demi siècle de travaux de recherches spécialisées, interpelle certaines nouvelles institutions de recherche comme l'IRCAM (Institut royal de la culture amazighe) qui dispose pour cela de beaucoup de centres complémentaires de recherche en langue, en anthropologie et en histoire notamment, dotés de budgets annuels pour des actions de recherche. Cela d'autant plus que, juste à la dernière semaine d'août 2008, la presse marocaine (*al-ayyam* n° 34 ; 1-7 septembre 2008, p. 27) fait état d'une nouvelle découverte d'une inscription punique importante de onze lignes au total dans un site près de Ben Sliman par un groupe de chercheurs français et marocains sous l'égide de l'Institut national d'archéologie. Les alinéas du dahir royal portant création de l'IRCAM définissent en fait la mission dévolue à cette institution en ce qui concerne les différentes formes d'expression de la culture berbère en ces termes : « Considérant que la création auprès de Notre Majesté Chérifienne d'une institution placée sous Notre protection tutélaire, chargée de sauvegarder, de promouvoir et de renforcer la place de notre culture amazighe [i. e. berbère] dans l'espace éducatif, socioculturel et médiatique national ainsi que dans la gestion des affaires nationales et régionales lui donnera une nouvelle impulsion en tant que **richesse nationale et source de fierté de tous les marocains** » (Exposé des motifs : 8). « L'institut saisi par Notre Majesté à cette fin, nous donne avis sur les mesures de nature à **promouvoir la culture amazighe dans toutes ses expressions** » (article 2).

une société analogue sur le plan socio-économique, comme la société libyque, et étant donné le rapport étroit de cette société avec l'espace cananéen depuis la haute antiquité, il n'est donc pas surprenant que le roi Massinissa ait pour grand-père un suffète qui veillait en même temps aussi bien sur le spirituel collectif quelle qu'en soit la forme, que sur les affaires publiques. L'anthropolinguistique du lexique hébraïque présente d'ailleurs la même caractéristique que celle que révèle le texte lybico-punique berbère de Dougga, à savoir par exemple que le mot *dayyan* (דין), synonyme diachronique de *šofeT* en hébreu, y est employé soit comme non de fonction (« juge »), soit comme anthroponyme[14].

Enfin, et pour conclure d'une façon positive et explicite, nous citons Chouraqui (*Ibid.*, p. 63) :

> « Tertullien, au III<sup>e</sup> siècle, nous montre comment les Berbères observaient le Shabbat, les jours de fête, le jeûne, les lois alimentaires juives ».

---

14. Sans vouloir s'étendre ici sur une comparaison linguistique hébreu-berbère, qui mérite toujours d'être faite et qui ne manquera pas de révéler des interférences culturelles plus profondes qu'on n'est jusqu'ici enclin à l'imaginer, il suffit de signaler certains traits qui dépassent les simples emprunts lexicaux isolés quoi qu'ils soient également à teneur socioculturelle. Beaucoup de traits à examiner se dégagent sur les plans morphologique, sémantique et syntaxique. Signalons juste quelques cas qui présentent de vraies séries. Entre autres, la catégorie des noms qui ne se manifestent que sous un aspect morpho-syntaxiquement pluriel ; par exemple : berb. *iman* '« âme », héb. *ħay-im* « vie » ; berb. *ama-n* « eau », héb. *may-im* « eau » (beaucoup de dialectes berbères n'ont que le pluriel *idamm-n* pour « sang ») ; berb. *usm-an* « éclair (météo) », héb. *šamay-im* « ciel » ; berb. *ti-zwarn-in* « début d'après-midi », *ta- !kk$^{w}$z-in* « deuxième moitié de l'après-midi », héb. !*tsaheray-im* « midi ». Il y a aussi cette tendance dans la sémantique des deux langues à mettre les mots désignant l'état, le statut ou le nom d'action au pluriel féminin ; par exemple : berb. *ti-rrugza* « virilité », héb. *gevir-ot* « virilité » ; berb. *ti-ddukkla* « amitié », héb. *yedid-ot* « amitié » ; berb. *ti-εεurma* « jeunesse », héb. *naεar-ot* « jeunesse » ; berb. *ti-mmuγra* « seigneurie » ; héb. *negid-ot* « noblesse », *malex-ot* « royauté, règne ».

Sur le plan syntaxique, le procédé verbal berbère d'enchaînement consécutif et/ou temporel des propositions rappelle l'effet que ce qu'on appelle « *vav* conversif » exerce sur la forme du thème verbal de la proposition subordonnée en hébreu ; par exemple : *im ti-šmer-u et mitsvot-ay ve-natat-ti artse-xem matar be-εittu* « **Si** vous observez mes commandement, **je donnerai** de la pluie à votre terre en son temps » ; berb. *i-fka ssadaqa i-l-msakin i-fk-as rrbbi ma i-ra* « **il a fait** acte de charité envers les nécessiteux **et** Dieu lui **exauça** ses vœux ». En hébreu, l'enchaînement consécutif est marqué par *l'opposition* de la forme verbale d'*accompli* à la forme d'*inaccompli* ; en berbère, cet enchaînement est marqué par *l'opposition* de la forme de l'*aoriste* à la forme d'*accompli*.

Finissons cette note par deux indications d'ordre anthropologique : (i) l'hébreu *qara* et le berbère *γra* signifient chacun à la fois « appeler », « lire » et « chanter (s'agissant d'un coq) ». Pour ce qui est du troisième sens (chant du coq), le rôle du coq (גבר, terme homonyme : « homme » et « coq ») est central comme muezzin appelant à la prière dans les cultures des deux langues : dans le Talmud, on trouve : קרא הגבר קרא התרנגול*;* et en berbère, on dit *iγra ukyyaw s tZallit n-takk$^{w}$Zin* « le coq a appelé à la prière de fin d'après-midi »). (ii) en berbère, le verbe pour « épouser » est soit *iwl*, pour les cas qui remontent à la période où la laryngale /h/ n'existait pas, comme dans *uday* « juif », alors que c'est *t-ahl* après la réintroduction de /h/. Pour ce derniers cas, l'épouse est dite soit *l-ahl*, avec une laryngale (*l-ahl n-umγar* « l'épouse du seigneur »), soit *lal* sans laryngale. En hébreu, et en relation anthropolinguistique sémitique avec la racine précédente, *'ohel* (אהל) veut dire « tente », et par extension « foyer » (אהל דוד « maison de David »), tandis que *'eihel*, de la même racine (אהל) veut dire « faire habiter sous la tente » dans cette langue, signification euphémique lorsqu'il s'agit de « avoir pour femme ».

La grande difficulté est que, comme l'a bien souligné Daniel Shroeter (1997), « comparée à la documentation sur les Juifs parlant arabe, vivant dans les régions urbaines du Maroc et qui ont produit un nombre considérable d'écrits, les données historiques sur la vie des Juifs berbères ou vivant parmi les Berbères avant la période coloniale, sont très éparses, presque toujours de seconde main, et sont souvent basées sur des mythes d'origines et des légendes. »[15]

Cet état de chose de la documentation conventionnelle, conjugué à d'autres facteurs plutôt d'ordre ethnoculturel, et accentué par le recul de l'intérêt pour la philologie des inscriptions et de la philologie en général, au profit de la littérature de témoignage, poussa en fin de compte certains ethnographes à relancer la controverse en des termes modernes sceptiques, en remettant en cause le bien fondé de l'historicité de toute entité significative de « Juifs berbères » ou de « Berbères juifs », c'est-à-dire, concrètement parlant, de toute entité de véritable judéo-berbérophones.

## 2. ATTITUDES ETHNOCULTURELLES ET APPROCHES SCIENTIFIQUES

La controverse ethnographique, ainsi lancée, n'a toujours pas été un débat purement académique au fond. Les approches ethnographiques de tout rapport Berbères-Juifs à l'époque (pré)coloniale ont en fait fluctué d'une façon générale entre trois attitudes conceptuelles comme le résume Schroeter (1997) :

(a) Le système conceptuel du protectorat français est basé sur une dichotomie d'analyse qui dégage deux espaces pertinents pour ce protectorat : le *blad al-siba* (*i.e.* l'arrière pays 'anarchique' ; en gros, les zones berbères insoumises au Makhzen de l'époque) et le *Blad al-makhzen* (*i.e.* les zones citadines soumises au Makhzen). Ce système conceptuel a généré et généralisé beaucoup de stéréotypes, dont celui notamment selon lequel les Berbères n'auraient adopté que superficiellement l'Islam, et sont par conséquent « récupérables » à la mission coloniale parce que de mentalité plus proches de la pensée libérale occidentale ; pour preuve : le statut « moins coercitif » et même parfois « symbiotique » des Juifs parmi eux. Ce qui donne parfois lieu, dans ce système, à des tableaux idylliques de l'histoire judéo-berbère ;

(b) Le système conceptuel du mouvement sioniste, qui essayait surtout de tirer avantage des élans messianiques forts parmi les communautés juives de l'arrière pays[16], et ce afin de les gagner à la cause du projet politique de ce mouvement. Ce système conceptuel n'avait aucun intérêt à relever un aspect

15. Voir à cet égard Laredo (1954), ainsi que Elmedlaoui 1994-2004.

16. Voir Zafrani (2002) à propos de ce type de spiritualité chez les communautés juives de la région du Sous surtout.

d'une quelconque « coexistence symbiotique » ; car la dualité qui marque l'attitude de son approche était plutôt de relever et de souligner à quel degré une communauté juive donnée était plus ou moins opprimée et persécutée ; ce qui donne parfois lieu, dans ce système, à des tableaux horrifiants ;

(c) Un système idéologique tiers, plus général et à fond culturel judéo-chrétien, qui interfère avec le deux autres précédents à la fois. Pour ce dernier système conceptuel, toute assertion faite sur le statut des Juifs au Maroc est significative dans le sens de tirer des conclusions idéologiques générales au sujet de la valeur éthique à donner au statut de *Dhimmi* (ذمّي) que prévoit la loi et l'autorité de l'Islam aux Gens du Livre (Chrétiens et Juifs) en général (v. Abitbol, 2003).

Comme l'a bien souligné Shokeid (1982), plusieurs autres expériences des Juifs au XX^e siècle (Holocauste, l'État d'Israël, conflits socioculturels des migrations massives) auraient aussi coloré les perceptions et les représentations que se font de l'histoire des Juifs du Maroc en général aussi bien les Juifs qui sont marocains de naissance et d'histoire que tous ceux qui mènent des investigations sur cette question ou ceux qui ne font qu'entendre dire de tout cela.

## 3. STÉRÉOTYPES ETHNOCULTURELS ET INHIBITION IDENTITAIRE

### 3.1 Aspects d'une minoration historique intériorisée

Parmi les stéréotypes qui ont la peau dure et qui ont pu traverser les temps et les espaces des systèmes de pensée, du préjugé folklorique populaire jusqu'à l'essai savant ou la description ethnographique « de terrain », il y a l'idée stéréotypée selon laquelle : « à l'exemple de la population berbère musulmane, qui est superficiellement islamisée, ces Juifs berbères primitifs, du judaïsme ne connaissent presque rien » (rapporté dans Schroeter 1997) ; « ce qui fit dire, en 1940, à un observateur vivant à Marrakech que les Juifs 'étrangers', d'origine espagnole, qui étaient mieux éduqués, furent submergés par les Juifs berbères. Ces Juifs ruraux, pensait-on, "ne pratiquaient qu'un judaïsme très primitif approprié à leur mentalité. La culture de la Torah, l'observation de quelques rites extérieurs, l'aumône aux rabbins de Palestine, le mépris et l'hostilité des populations qui les entourent, tels étaient les seuls liens qui les rattachaient à la famille d'Israël" » *(Ibid.)*.

Ce sont là des jugements qui rappellent paradoxalement – contre temps, générations, espaces géographiques et systèmes d'idées – une assertion ethno-centriste andalouse d'une époque voulue pourtant aujourd'hui de « Lumières ». Il s'agit d'une assertion que le très rationnel de l'époque, Rambam (Moïse Maimonide), avait avancée à propos du même sujet en ces termes :

« Les Juifs qui habitent les montagnes des Berbères, sont, selon moi, plus ignorants que le reste des hommes, bien qu'ils soient attachés à la croyance divine. Le Ciel m'est témoin que je ne les compare pas aux Caraïtes, qui, eux, nient la loi orale. Ils ne manifestent aucune clarté dans l'étude de la Thora, du Talmud, bien que quelques uns soient dayyanim » (cité d'après Lévy, 1987 : 107) [17].

Ce jugement sévère de la part du codificateur du judaïsme (le pair dans judaïsme, de St Augustin dans le christianisme), sur lequel la pensée moderne serait encline à passer facilement avec un sourire, en le classant comme préjugé folklorique médiéval révolu, est pourtant réactualisé de notre temps en Israël même. Une réactualisation faite en termes de catégories et concepts des sciences modernes de la société comme en témoignent la remarque suivante de Benchochan :

« [En fait, dans ce pays, *i.e.* Israël], on a considéré la communauté marocaine, arrivée dans les années 1950, comme un corps étranger parasitaire et misérable (...). On a vu une communauté moyenâgeuse ignorante des techniques et de l'industrie, étrangère au travail agricole et à la bureaucratie administrative, inadaptée à la division du travail, comme à l'environnement moderne » (Benchochan, 1980 : 321-322).

Benchochan, fait là certainement allusion aux propos de la catégorie du fameux journaliste israélien, Arie Gelblum. Celui-ci avait en fait même tiré des

17. Pour mesurer l'ampleur du caractère purement ethnique et stéréotypé de l'assertion de Maïmonide, il n'y a qu'à lire l'œuvre du grand mystique de l'Anti-Atlas, Jacob Bu-Ifergan, *Traité des Pères*, et notamment l'introduction que lui a fait feu, Haïm Zafrani dans son livre (Zafrani, 2002 : 7) dédié, selon les propres propos de l'auteur cette introduction, à toutes ces « communautés juives du Sud Marocain (Aqqa, Tamghrut, Oufran de l'Anti-Atlas..., à leur production intellectuelle, à l'effervescence mystique qui régna de longs siècles durant dans ces diasporas perdues, éloignées du monde dit de civilisation et de culture, à leur création littéraire et plus spécialement à leurs écrits kabbalistiques étonnants par leur originalité et leur fécondité, surprenants par l'immense espace d'érudition où se déploient et se conjuguent science et connaissance, ferveur religieuse et foi ardente ».

Zafrani dit ceci avant de se demander notamment à propos de Bu-Ifragn, étant donné tous les préjugés entretenus : « Qui croirait qu'un lettré du Sud marocain, dénommé Ya'acob Bu-Ifergan (un patronyme typiquement berbère), artisan bijoutier de son état, séjournant à Aqqa, un point géographique que peu de spécialistes seraient capables de situer sur une carte, saurait méditer sur les grands livre de la Loi écrite et la Loi orale, discuter des grands courants de la mystique juive et serait à même d'apporter une contribution éminemment importante à cette science que lui-même et ses congénères kabbalistes appellent 'Science de grâce et de vérité' » ?

Récemment, et à titre anecdotique très significatif à cet égard, en parlant de l'érudition biblique de Rabi Raphael Berdugo de Meknes, comparé à ses pairs, Prof. Bar Asher, président de l'Académie de la langue hébraïque, dit notamment dans une conférence donnée au mois de février 2008 au Centre communautaire à Paris, que cette autorité rabbinique « n'avait pas la chance d'être née au **Nord** de la Méditerranée ; c'est de la ħogra » (*ħogra* : mot d'arabe maghrébin « acharnement de mépris et de parti pris contre quelqu'un qui est considéré comme faible »). Écouter la tranche 12 m-13 m de la conférence sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/histoire/3/13/module_3894.php.

Les différentes manifestations de cet ethnocentrisme ethnico-culturel face auquel la culture nord-africaine a, de tout temps, été la grande perdante, ont été examinées en détail, pour ce qui est des communautés juives, dans Elmedlaoui (2005c, 2008).

conclusions politiques pour un État moderne en la matière, en tirant la sonnette d'alarme dans le journal *Haartz* du 22 avril 1949 en ces termes :

« Un problème grave et menaçant est posé par l'immigration de l'Afrique du Nord. C'est là l'immigration d'une race que nous n'avons jamais connue dans ce pays (...) "Je suis Français" !... Ils sont tous Français ; ils sont tous de Paris, et presque tous étaient capitaines dans le maquis !... c'est là un peuple dont le caractère primitif touche à l'absolu. Leur niveau d'instruction équivaut à l'ignorance totale. Encore plus grave est leur incapacité d'absorber quoi que ce soit d'intellectuel. Ils sont complètement dominés par des passions primitives et sauvages (...) » (v. Soussan, 1980 : 345).

Si donc, un Juif marocain, devenu Israélien, résume sa condition en affirmant que « Au Maroc j'étais Juif ; ici en Israël, je suis Marocain », c'est que « au début des années 1950 et jusqu'à une période récente, être Juif marocain en Israël était une malédiction, un anathème, une véritable marque de Caïn » *(Ibid.)*. C'est l'anathème des qualificatifs péjoratifs « Juifs de l'Atlas », « Juifs de grottes et de caves », (v. Segev, 2008), des qualificatifs qui collent comme une bosse aux populations nord-africaines en général depuis l'antiquité, et jusqu'à nos jours, sous différentes formes et quelles que soient les langues et/ou confessions actuelles ou antérieures de ces populations.

Certaines généralisations, partagées ou propres à chacun des trois systèmes conceptuels de l'ethnographie moderne esquissés à la fin de la section 2, et reprises en termes de discours politiques modernisant en Israël, ne constituent en fait qu'une réactualisation et une consécration qui complètent et mettent au diapason de l'époque, toutes les vielles représentations ethnocentriques des imaginaires des cités de l'Orient et du Nord méditerranéen du Moyen Âge, voire de l'Antiquité, relatives aux peuples du nord de l'Afrique en général et des Berbères, en particulier, et ce en parant ces représentations, suivant l'esprit de l'époque, de l'apparence d'un sérieux « scientifique » dit « d'empirisme » et d'« investigation de terrain ».

Cette longue tradition de préjugés, confortée dans les esprits par l'usage qu'on fait aujourd'hui des catégories des sciences modernes de la société, et reprise par un discours politique affichant un air moderniste, eut pour résultat, de replonger encore plus les populations objet de ces jugements et cible de ces investigations, dans un abîme sans fond d'*inhibition culturelle*. Il s'agit d'un abîme difficile à sonder par les méthodes classiques d'investigation « de terrain » à base d'observations objectives et superficielles et de protocoles de questionnaires directs, comme par exemple : « quelle langue parliez-vous en famille (à telle époque et/ou dans tel endroit) ? ».

Les clichés stéréotypés de « populations de grotte », de primitifs ignorants et de *qešè εoref* (קשה עורף « dur de nuque, entêté »), traditionnellement associés, dans l'imaginaire pan-méditerranéen, aux peuples de l'arrière-pays de l'Afrique du Nord en général depuis le temps/espaces de l'historien Hérodote et jusqu'à celui du journaliste Gelblum, en passant par les traditions talmudique

et musulmane[18], ont fini depuis longtemps d'ailleurs – mais surtout une fois modernisés, accrédités et généralisés par l'école et la presse – par être admis et intériorisés comme réalités par les populations même qui en font l'objet. À chaque époque, la première sphère de la société de ces populations où ces préjugés sont accueillis et intériorisés est la sphère de toute nouvelle élite instruite dans l'acculturation (acculturation cananéenne, gréco-latine, arabe ou occidentale moderne). Ce sont les agents de cette sphère qui reproduisent ces clichés stéréotypés et en assurent une diffusion efficace aux niveaux de la masse en tant que valeurs du monde savant (v. Elmedlaoui 2013). « Ces stéréotypes ont été **intériorisés** par les Juifs marocains eux-mêmes, qui consi-

18. Pour ce qui est de la tradition talmudique, et en plus du jugement de Maimonide déjà signalé, Laredo (1954) cite la prophétie d'Isaïe (11 : 11), qui parle d'un groupe des Fils d'Israël, jeté en exilé dans les *Îles de la Mer* après la destruction du Premier Temple par Nabuchodonosor. Laredo met cette prophétie en rapport avec celle de Moïse (Deut. 32 : 21), qui parle de la punition des Fils d'Israël en les rendant étrangers au sein d'une « nation insensée » (גוי נבל). Laredo explique, par la suite (p. 138), que des commentaires talmudiques et midrashiques du IIIe siècle de l'ère chrétienne affirment – en guise de confirmation desdites prophéties – que « la 'nation insensée' au sein de laquelle les Fils d'Israël avaient été jetés en exil n'était autre que *les habitants des pays des Berbères et de Mauritanie, qui marchaient corps nus le long des chemins* ». Pour étayer l'historicité de ces légendes talmudiques, Laredo (p. 135) procède à tout un développement soi-disant « philologique » portant sur le sens géographique du terme hébraïque ים (« mer ») dans les textes bibliques, à savoir « West », et s'appuie sur les thèses de l'historiographie arabe qui, depuis Al-Bakri, rattache les Berbères aux Cananéens. Il a même renvoyé le lecteur au fait, selon lui, que « Hérodote ainsi qu'un poète du premier siècle nous ont laissé une description analogue [à la description talmudique de la "nation insensée"] lorsqu'ils ont décrit les Nasamoniens en tant que guerriers sauvages aux corps nus, qui peuplent les littoraux de Syrte ». (pour des extraits de la description des Nasamoniens par d'Hérodote, cf. Corréard, 1892 : 122).

En rattachant l'histoire des Berbère de l'Afrique du Nord à celle des Cananéens, comme cela était de tradition dans l'historiographie arabe (v. Schroeter 1998 pour d'autres écoles), un chroniqueur médiéval anonyme, auteur du livre dit *mafâxiru l-barbar* مفاخر البربر (*Éloges des Berbères*, v. Yaɛla, 1996 éd.), nous donne une illustration de la tradition musulmane en ce qui concerne ces préjugés (nous traduisons de l'arabe) :

> « Et puisque, pour beaucoup d'ignares parmi les gens, les Berbères comptent parmi les nations les plus inférieures, les plus ignorantes, les plus dépourvues de vertus et les plus éloignées des bonnes qualités, j'ai décidé de célébrer leurs rois en Islam, leurs chefs, leurs révoltes, leurs généalogies, leurs personnages notoires et leur histoire. » (*Ibid*., p. 125). « Et puisque les pays du Maghreb sont devenus les lieux où les Berbères s'établirent après leur fuite du pays de Canaan (Ar. الشام) suite à la mort de Goliath, tué par David, que le Salut soit sur lui, ces pays devinrent l'objet de mépris pour les humains et furent considérés comme les plus inférieurs des contrées dans le Monde » (*Ibid*., p. 126).

Sous forme d'une réinterprétation originale d'un héritage de valeurs symboliques qui dérange, l'auteur cite, dans son introduction, une version de la fameuse anecdote arabe de l'image d'oiseau, qu'on avait à l'époque l'habitude d'évoquer comme brimade pour situer symboliquement le Maghreb par rapport au reste du monde arabo-musulman de l'époque, et que ledit auteur tourne à l'avantage du Maghreb :

> « Le Maghreb fut évoqué en présence du Commandeur des Croyants, Ibn ɛabdelɛazîz alɛubaydiy (ابن عبد العزيز العبيدي). Une personne prit la parole et dit : "La tradition nous apprend que le monde ressemble à un oiseau ; le Levant (المشرق) en est la tête, le Yémen en est une aile, et le Shâm (الشام = Syrie-Liban) une autre aile, l'Iraq en est la poitrine, et *le Maghreb en est la queue* !". Un maghrébin, qui était parmi l'assistance, dit alors : "Prenez cela pour de la vérité, Sir ; il s'agit d'un paon". le Sultan éclata alors de rire, en réalisant que la queue est ce qu'il y a de meilleur dans un Paon. » (*Ibid*., p. 126).

déraient les Juifs des régions [berbères] parlant **Tashelhit**, spécialement ceux des montagnes de l'Atlas, comme des **Shleuhs** primitifs, bien que ceux-ci aient eu généralement des conditions de vie plus saines que celles de leurs frères des **mellah** urbains » (Schroeter, 1997). Et Schroeter d'ajouter ceci :

> « L'épithète utilisée par les Juifs marocains pour désigner leurs coreligionnaires moins évolués, "fils de **shleuh**", avait une connotation péjorative. (...). Cette image stéréotypique des Juifs ruraux s'est transportée en Israël par les immigrants juifs du Maroc ; et le terme **shleuh** est devenu synonyme de simplet en argot israélien ». Shlomo Elbaz précise encore : « Il y a eu là comme un refoulement chez les Juifs berbères immigrés en Israël quant à leur passé, dû sans doute à plusieurs raisons : leur nouvelle identité israélienne acquise aux dépens de leur précédente identité, les préjugés et quolibets qui frappaient et frappent encore les chleuhs (même en Israël) », précise feu Shlomo Elbaz (1997).

### 3.2. Minoration intériorisée et stigmates anthroponymiques

Sous ce type de conditions ethnoculturelles et de moral psychosocial, transmises à travers des générations, la première des précautions à prendre, de la part d'une personne juive ou non juive de ces espaces linguistiques et culturels minorés, vis-à-vis de tout regard de l'Autre et même vis-à-vis d'un voisin proche qu'on cherche à impressionner, mais surtout vis-à-vis d'un observateur distant, soit-il un chercheur de terrain, est donc de se démarquer par rapport à son propre espace identitaire minoré. Un changement de lieu ou une migration sont toujours des occasions idéales à ne pas rater pour prendre définitivement distance vis-à-vis d'une identité mal vécue : on n'hésite donc pas un instant à se faire passer pour autre chose que sa propre identité. Les fameux témoignages de type « je suis Français », que stigmatise Gelblum avec ironie, ne sont certainement pas des affabulations inventées par ce journaliste. Ce sont les significations que celui-ci leur a données, et les conclusions qu'il en a tirées, qui sont étriquées et biaisées. La tradition de conscience malheureuse de se réclamer de Rome, de Babylone, de Palestine, du Yemen, du Hijaz, d'Irak, d'Andalousie ou de tout autre horizon, et de se forger ce qu'il faudrait pour cela comme pièces à conviction, telles que des arbres généalogiques illustrés, est un sport bien connu de génération en génération (מדור לדור) en Afrique du Nord à cause de cette psychologie collective de minoration intériorisée. Pour cela, on se débarrasse d'abord de ses vrais documents d'identité tel que l'illustre symboliquement la génération actuelle de migrants clandestins connus aujourd'hui au Maroc sous le nom de *ħrraga* « brûleurs ». Ils sont nommés ainsi du fait que chacun d'entre eux brûle ses titres d'identité dès qu'il passe de l'autre côté du détroit, de peur d'être refoulé immédiatement chez lui au fond de sa propre identité, une fois démasqué. Même le (pré)nom, l'élément le plus symbolique de l'identité dans la culture juive – vu la terrible malédiction de l'effacement du (pré)nom (ימח שמו « Que son nom soit effacé ! ») dans cette

culture – devient facilement jetable lorsqu'il évoque trop l'Afrique du Nord et surtout sa profondeur, le Maroc, et plus particulièrement la profondeur du Maroc, l'arrière-pays berbérophone. Voici par exemple ce que dit Izza Genini (2008) de ce rapport avec le prénom :

> « Mes parents, exclusivement arabophones, me donnèrent le prénom de ma grand-mère, ižža. Jugé sans doute *trop 'chleuh'* pour l'époque qui cherchait à *s'affranchir à tout prix* de tout ce qui faisait un peu *trop marocain*, mes aînés le transformèrent en *'Lison'*, qui devint dans la bouche de mes parents ližža, et sur le livret de famille 'Lison – Izza' (...). J'étais bien dans la peau de Lison, *qui sonnait si bien français* jusqu'au jour où mon premier patron me demande *mes papiers*, il y découvre mon second prénom ; Izza, qui le séduit et qu'il décide d'adopter dans le cadre de mon travail, le cinéma » [19].

En fait, tout comme la hantise de savoir la *provenance d'origine* des Berbères a toujours constitué une question fascinante, chère surtout aux amateurs d'exotisme, alors qu'une pareille question de légitimation historique ne se pose pas avec tant de hantise populaire à propos des Égyptiens, des Arabes, des Kazakhs ou des Indous, porter un prénom berbère tel que *Biruk*, *Idder*, *Idir*, *Ižža*, *Tuda*, *Tlaytmas*, *Mammas*, etc., a toujours suscité au Maroc d'aujourd'hui et ailleurs la même curiosité populaire. Tout le monde s'improvise d'emblé en ethnologue, en philologue passionné d'étymologie populaire (dans le sens de De Saussure), et demande du coup une explication étymologique aussitôt qu'il entend de tels prénoms : « Mais qu'est ce que cela veut dire *Tilila*, *Toufitri*, *Ižža* ? », ou tout autre prénom, entend-on souvent. On ne demande jamais ce que veulent dire « Paul », « Fabien », « Omar », « Zaynab », « David » ou « Rachel » intériorisés par les cultures sémitiques et judéo-chrétiennes. Et même lorsqu'on apprend par hasard que Fabien dérive du même étymon que « fève », ou que Rachel ou Léa voulaient dire « Brebis » et « vache sauvage » respectivement, on ne s'y attarde pas, parce que le système ethnoculturel n'exige pas de justifications pour de pareils cas. On comprend alors les dessous socioculturels, inconscients comme tous les phénomènes sociolinguistiques, d'un détail anecdotique mais très significatif. Il s'agit d'une traduction valorisante en français par « Clémence », mise entre parenthèse après le prénom de signature de cette étudiante marocaine, Tilila Baida, fille de l'historienne Mina Elmghari et lectrice programmée d'une communication dans un colloque tenu à Marrakech (v. Elmghari, 2008 : 56) sur le thème de « Permanences du judaïsme marocain ». Cette traduction du sens du prénom berbère « Tilila » en signature d'une communication est l'effet d'une forte pression ethnoculturelle qui force souvent les consciences individuelles et collectives les plus solidement confirmées à se justifier dans ce

19. Je connais personnellement deux femmes, berbérophones musulmanes de mon entourage d'enfance, qui portent le prénom *Ižža* : l'une, *Lalla Ižža Abdallah Nayt Bu-Isan*, de la génération de ma grand-mère, et l'autre *Lalla Ižža Tag$^{w}$rramt* de la génération de ma mère, toutes les deux originaires d'Isk$^{w}$tan (près de Taliwin dans l'Anti Atlas) et établies à Igoudar près d'Ouled Berrhil.

qu’elles sont. D’autre part, à force de vouloir aujourd’hui revaloriser, par réaction, les symboles d’une culture minorée par consensus historique méditerranéen, en se réappropriant notamment et en affichant par exemple des prénoms berbères de l’Antiquité (Ygurta, Massinissa, Yuba « noms de rois ») ou à connotation revalorisant (*Amnay*, « cavalier », *Tilila* « salut, délivrance », *Tufitri* « meilleure qu’une étoile », *Tawnza* « frange de chevelure », etc.), on ne fait par là en fait que confirmer un sentiment de minoration fortement intériorisé. Parfois on a même recours à des interprétations étymologiques douteuses (un *Bou-Ghanim*, m’expliqua un jour que son nom est un hébraïsme qui veut dire « propriétaire de **jardins** גנים» alors qu’on sait bien qu’à l’instar de *Bou-Zaglou*, *Bou-Ifrgan*, il s’agit d’un nom berbère à base de ***ɣanim*** « roseau » et dont le sens littéral est « roselier ».

### 3.3. Minoration intériorisée et stigmates sociolinguistiques inhibiteurs

Le trait culturel et identitaire le plus vulnérable et le plus exposé à l’inhibition, voir au refoulement conscient afin d’accomplir le déguisement socioculturel et ethnoculturel salutaire, reste le trait de la langue et de l’accent, que le statut de minoration pousse à gommer dès que faire se peut, *i.e.* dès l’acquisition plus ou moins réussie de quelques bribes d’une langue considérée comme prestigieuse, ou, à défaut, une langue moins stigmatisée.

À un certain moment, pour les Juifs berbères du Maroc profond des temps modernes, ce fut l’arabe marocain qui servait de cache-misère sociolinguistique et de faux ‘papiers identitaires’ face à tout regard de l’Autre, un arabe marocain véhiculé vers leurs localités depuis les centres urbains par des marchands ambulants soucieux de préparer leur progéniture au métier. Car, « aussi bien pour des raisons **d’utilité** (à des fin de commerce), que pour des considérations de **prestige** (la civilité urbaine), il y avait de fortes motivations qui poussaient les Juifs à **afficher** l’arabe au lieu de parler berbère » (Goldberg 1983). Ensuite, ce fut le français qui permettait de se démarquer, non plus seulement des montagnards de l’arrière-pays, mais de tout un pan de la société marocaine dans son ensemble (Juifs et Musulmans), dans le contexte de la nouvelle donne qui s’installa avec et après le protectorat. C’est là la genèse de ces « Je suis Français » qui ont scandalisé le journaliste Arie Gelblum en Israël quelques décennies plus tard. Ainsi, selon une étude de terrain menée par le même Goldberg au sein de certaines communautés de Juifs berbères en Israël, « à la question, par exemple de savoir s’il y avait des endroits où la langue première des Juifs était le Shilha [*i.e.* le Berbère], presque tout un chacun répond à l’affirmative, mais ajoute souvent “pas dans notre communauté”, et suggère une région plus distante afin de ne pas apparaître paysan provençal aux yeux de l’investigateur » *(Idem)*.

Un exemple concret peut-être dans ce sens : J. Chetrit (2007 : 224) rapporte ce qui suit à propos de son informateur israélien d'Ashdod, Yehuda Derɛi (originaire d'Ighil n-Ughu, Maroc) :

> « Je l'avais approché grâce à la traduction impromptue en judéo-berbère d'un passage de la Haggadah qu'il m'a faite dans une salle de spectacle à Ashdod... Je lui ai demandé de me traduire la Haggada de Pessah en judéo-berbère en tenant compte de ses traditions communautaires, mais lui aussi m'a répété que dans sa communauté on ne lisait pas la Haggada entière en judéo-berbère, mais seulement en judéo-arabe »[20].

Lakhsassi (2008) a fait le même constat de refoulement sociolinguistique collectif, quoique la formulation du titre de son travail (« Pourquoi la langue première des Juifs berbères n'est pas amazighe ? ») laisse croire une remise en cause de toute historicité d'une véritable judéo-berbérophonie.

La *Haggadah* de *Pessah* est en fait traduite (oralement ou par écrit selon la tradition sociolinguistique de la langue) dans presque toutes les langues vernaculaires des communautés juives, y compris le judéo-arabe maghrébin (v. Imprimerie Castro) qui est pourtant, et de loin, de moindre tradition de mise à l'écrit en général en comparaison avec le berbère (pour la tradition écrite de ce dernier, v. Boogert, 1997 ; Elmedlaoui, 20012 et 2013/à paraître). Dans ce sens, selon H. Zafrani dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, « certaines prières, les bénédictions de la Torah entre autres, étaient dites **uniquement en berbère**, dont le rôle est attesté dans la liturgie pascale, ainsi que nous allons le voir. Une documentation écrite et sonore sur le folklore et la vie intellectuelle de ces **communautés berbérophones** a été réunie : quelques textes

---

20. Cette relation conflictuelle entre le souci d'édification religieuse au profit de **la masse non instruite et des petits enfants du monde rural** d'une part, et le statut de minoration sociolinguistique et/ou ethnique d'autre part, est explicitement illustrée dans les vers 15 et 16 de l'introduction d'un poème didactique d'édification religieuse musulmane en berbère composé par un vulgarisateur dit Lacrusi (v. Elmedlaoui, 2013, à paraître) :

> « 1 Le meilleur moyen d'obéir à Dieux est [l'acquisition] du savoir ; 2 Et le meilleur des savoirs est [de savoir] ce que Dieu impose [comme obligation] à son sujet. 3 Celui que cela intéresse, c'est dans al-muršid al-muɛin qu'Ibn ɛašir 4 L'a consigné. Quiconque l'aurait appris par cœur n'aura point besoin d'autrui. 5 Que Dieu, le Généreux, lui accorde, 6 Dans la vie à venir, une grande rétribution ; qu'Il exauce ses bienfaits ! 7 Et que Dieu réaffirme dans leurs droits tous les gens de savoir ! 8 Que Dieu ramène les cœurs dans [le chemin de] l'obéissance afin qu'ils acquirent tous du savoir ! 9 Le savoir, Dieu l'a facilité, et nous Lui en sommes reconnaissant : 10 [tout un] Chacun qui connaît l'alphabet a accès à sa part de ce savoir. 11 Ayant remarqué le très peu de motivation et d'assiduité [chez les gens], 12 J'ai mis en vers les distiques d'Ibn ɛašir dans la langue des Imaziɣn (i.e. Berbères). 13 Celui qui en entend, les **comprendra** et n'aura **point besoin d'autrui pour lui expliquer** ; 14 Ce qu'il y trouve de peu explicite, qu'il en demande l'interprétation auprès des gens de savoir ! 15 **C'est à l'attention du commun du peuple comme moi-même, mais aussi pour les petits enfants, que j'ai composé cet ouvrage ; 16 [car] Les gens du savoir n'ont pas besoin d'un Chleuh crasseux**. 17 Il ne convient pas à quelqu'un de mon acabit de parasiter les [cercles des] gens de savoir ; 18 Car un souk pour lequel on ne dispose pas de [ce qu'il faut comme] sous, 19 On se doit de le quitter ; mais nous gardons espérance en Dieu pour qu'Il nous pardonne 20 Là où nous aurions fait des insuffisances [dans cet ouvrage], et pour qu'Il rende cet ouvrage bénéfique pour quiconque l'aurait **lu** ou quiconque l'aurait lu ou **entendu** ! »

bibliques dans leur version hébraïque et berbère, cantiques liturgiques et chants de fêtes qui marquent les grands moments de l'existence juive (circoncision, bar-mitsva, mariage, etc.) et notamment la Haggada de Pessah, la pièce la plus importante et la plus précieuse de notre collection et qui présente à nos yeux un intérêt capital pour la connaissance des traditions linguistiques et culturelles d'un monde trop peu exploré quand il en était encore temps, appartenant à une diaspora longtemps ignorée et désormais irrévocablement disparue » (v. aussi Chetrit, 2007 : 268-326).

Cela dit, il existe maintenant une tendance inexplicable qui consiste à entretenir une suspicion systématique comme attitude de départ à propos de l'authenticité socioreligieuse de cette version berbère de la *Haggadah* notamment, sous prétexte qu'il s'agit d'un texte isolé confectionné *sur commande* à des fins ethnographiques, alors que l'on sait que la plupart des textes écrits de ce genre, même les copies de la Bible hébraïque, ont toujours été réalisés sur des commandes de différentes finalités (prestige, promotion d'un rite particulier, etc.). Pour D. Schroeter 1997 par exemple, et en réponse à la question qu'il s'est posée « de savoir jusqu'à quel point les Juifs de l'Atlas et de l'Anti-Atlas utilisaient le berbère dans l'enseignement pour expliquer et traduire les textes religieux, ou pour réciter certaines prières seulement ? », conclut que « cette Haggada berbère a toutefois soulevé plus de questions qu'elle n'a apporté de réponses » (v. aussi Chetrit, 2007 : 220-235).

## 4. DES DÉFIS POUR LA MÉTHODE DE RECHERCHE

En guise de conclusion, nous dirions que, dans l'atmosphère socioculturelle, ethnoculturelle et psychosociale qui n'est que sommairement décrite dans les paragraphes précédents, des questions comme celle par exemple de « savoir jusqu'à quel point les Juifs de l'Atlas et de l'Anti-Atlas utilisaient le berbère dans l'enseignement pour expliquer et traduire les textes religieux, ou pour réciter certaines prières seulement » que s'est posée Schroeter (*Ibid.*, voir aussi Lakhsassi, 2008), ou bien la question de savoir dans quelle mesure le berbère, à l'instar de tant d'autres langues « vernaculaires », aurait partiellement servi comme langue d'édification religieuse comme l'impliquent surtout certaines versions berbères de la Haggadah de Pessah (v. Galand-Pernet et Zafrani, 1974 ; Chetrit, 2007 : 218-235) et comme le suggèrent beaucoup d'aspects d'interférence de la littérature haggadique avec des traditions textes berbères musulmans (v. Elmedlaoui, 2006a), sont des questions qui n'ont pas de chance de trouver des réponses proches de la vérité lorsqu'on se base uniquement sur le sens littéral immédiat des contenus littéraux de témoignages des communautés ciblées et/ou sur l'observation superficielle du folklore. Des réponses à de telles questions sont d'autant plus brouillées lorsqu'on ne fait que rapporter des comportements sociolinguistiques observés en les présentant comme vérités

ultimes au lieu de les analyser et de les interpréter à la lumière des lois et généralisations sociolinguistiques[21].

D'autres questions deviennent encore plus délicates, comme celle, par exemple, de savoir dans quel genre ou format musical, ces communautés juives berbères millénaires célébraient leurs fêtes religieuses et/ou profanes : *Ahwash*, *Ahidus* ou autre chose ? À moins de supposer que les dépositaires de la tradition des Psaumes sont restés musicalement muets dans cette aire pendant plus de deux millénaires. Ainsi, par exemple, et jusqu'il y a une quinzaine d'années lorsque Sigal Azaryahu soutint à l'Université de Tel-Aviv son MA sur *l'Ahwash* des groupes de Juifs berbères en Israël, comparé à *l'Ahwash* des lieux d'origine de ces groupes à *Tidili* et dans les *Aït Bougmmaz* dans les montagnes de l'Atlas au Maroc, l'idée de concevoir des Juifs participant à des joutes dansantes de *l'Ahwash* était déjà classée pour les historiens dans le registre des belles légendes exotiques. Avec le travail comparatif d'Azaryahu[22], basé sur des documents audiovisuels enregistrés sur place en Israël et au Maroc[23], c'est

21. Le rapport complexe vis-à-vis du marché linguistique étant ce qu'il est devenu sur la base des nouveaux rapports des valeurs symboliques entre villes et arrière-pays en Afrique du Nord et sur la base des premiers contacts avec l'Europe moderne, les autres langues environnantes *de différents rapports avec la tradition de l'écrit* dans le monde juif séfarade (le provençal, le castillan, les différentes variétés d'arabe vernaculaire, etc.) n'ont jamais été mises en doute en tant que langues premières des communautés juives concernées ; par contre, les différentes générations de travaux ethnographiques du XXe siècle ont fini par installer le doute en ce qui concerne les différentes variétés du berbère. Pourtant un linguiste comme Yehuda Ben Quraish (fin du IXe - début du Xe siècle) de la ville berbère de Tahert, semble, pourtant, tellement déjà imprégné de la langue berbère de son époque à tel point qu'il crut en trouver des traces lexicales dans le *Miqra* (*i.e.* la Bible hébraïque). S'adressant à la communauté juive de Fès, dans sa fameuse *risâla*, (אגרת), il leur dit notamment ceci : « En *ex post*, je remarque que vous avez rompu, dans vos synagogues, avec la tradition de commenter la Torah en Araméen [ar. السريانية], et que vous avez suivi, dans cet abandon, la piste de vos ignorants, qui prétendent ne pas en avoir besoin (...). J'eus alors l'idée d'écrire ce livre pour le compte de gens avertis et de personnes pourvues de raison, pour qu'ils s'aperçoivent que la totalité du *lashon qodesh*, manifesté dans al-miqrâ [ar. المقرا i.e. le תנך], est parsemée de vocabulaire araméen, mêlé de langue arabe et traversé [par ci, par là] de vocables étrangers [ar. عجمية] **et berbères** » (v. Becker, éd. 1984 : 117 ; passage traduit du judéo-arabe dans Elmedlaoui, 2008).

22. Voir Azaryahu (1999) et (in preparation) ; Elmedlaoui (2005)a, (2005)b et (2007).

23. J'ai fait des projections partielles de ces documents audiovisuels à l'IRCAM (Rabat, 2005), à Tiznit et à Agadir (2006) en marge du colloque Musiques Amazighe et Musiques du Monde (Timitar) et enfin à l'Institut Universitaire de la Recherche Scientifique à Rabat dans le cadre de la célébration de la Nuit du Dialogue (22 mai 2008) lancée par la Fondation Anna Lindh ; et partout, les gens qui sont au fait de la musique chleuhe parmi l'audience ont été émerveillés non pas du fait de la curiosité, mais du fait de la maîtrise des rythmes quinaires difficiles par ces ahwashiers et rays de la localité d'Aderet (אדרת) surtout, de la justesse de leurs airs pentatoniques et d'un répertoire et une forme de performance qui remontent aux années 50 et 60 du XXe siècle et qui sont aujourd'hui oubliés pour les nouvelles générations au Maroc. Selon Azaryahu 2006 (c.p. ; je traduis) : « *En Israël, l'ahwash a été figé par les pratiquants dans l'état où il était dans les années 50 et 60* [du XXe siècles au Maroc]. *Nous assistons donc en Israël à une forme ancienne de l'ahwash exempte de tous les changements que celui-ci a subi au Maroc* ». Comme dans les localités d'origine de ces ahwashier(e)s dans le pays chleuh au Maroc, certaines personnes se font remarquées à travers les documents audiovisuels comme références dépositaires de la tradition. C'est le cas du grand rays, feu Shalom Swissa de *Beer-Sheva*, ou la magnifique Immi Itto. Le rôle des femmes dans cette fonction se fait remarquer notablement. Plus intéressant pour l'observateur, ces moments de repos convivial après une longue séance

plutôt la sauvegarde de ce patrimoine musical agonisant dans certaines localités en Israël (*Aderet*, *Shokeda*, etc.) qui est à l'ordre du jour et non plus la spéculation sur le statut réel ou légendaire de son existence. En l'absence d'opérations « SOS patrimoine », qui aillent dans ce sens, le genre littéraire *légende* s'enrichira bientôt, dans les esprits, d'un autre élément : l'ancestrale réalité historique du judaïsme rural du Maroc profond lui-même, qui constituait pourtant la véritable profondeur du judaïsme marocain, dont on ne perçoit plus clairement aujourd'hui que son récent composant andalous.

Pour faire renaître dans la mémoire des générations actuelles tout un monde multiforme et aux facettes multiples de la présence juive au Maroc en particulier, feu Haïm Zafrani (2002 : 69), par exemple, ne s'était pas appuyé uniquement sur de simples témoignages oraux « de terrain », souvent biaisés et étriqués pour maintes raisons, mais il s'est surtout servi du traitement philologique d'éléments de documentation les plus prosaïques ; car dit-il, à propos de l'historicité de l'univers culturel judéo maghrébin en général :

> « Si l'histoire de la plupart des peuples et civilisations est inscrite dans leurs archives nationales et municipales, dans les chroniques et les annales officielles, les communautés juives dispersées parmi les nations et préoccupées de leur survie religieuse, voir physique, ne pouvaient nous laisser de semblable témoignages. Pour écrire l'histoire du judaïsme en général, et celui des communautés méditerranéennes, en particulier, il faut donc se livrer à une quête méthodique du document dans l'ensemble de la pensée juive, en saisir **toutes les formes d'expression** qui sont à même de représenter un certain contenu d'existence ».

**Mohamed Elmedlaoui**
IURS / Université Mohammed V-Souissi – Rabat

---

d'ahwash dansant, durant laquelle les protagonistes, hommes et femmes se lancent, assis(es) en cohorte sur des chaises, dans un effort très notablement nostalgique de remémoration collective d'un répertoire qui semble leur échapper de plus en plus, et de discussion au sujet des règles de l'art telles qu'elles étaient dans leurs pays d'origine il y a des décennies avant que les nouvelles conditions d'organisation socio-économique et socioculturelle propices ne changent. L'ancrage total de ces communautés dans la culture berbère globale des montagnes de l'Atlas, que reflète cette maîtrise de l'ahwash, a déjà été explicitement relevé dans les chroniques du rabbin Moshe Maman du Tafilalt qui parle, avec désapprobation d'ailleurs, de ses coreligionnaires de Tidili et de Tifnut ainsi : (« Je suis parti de Tikirt à Warzazat, puis de Warzazat et ses villages à à Tidili, et de Tidili à Tifnut, lieu où les Juifs [litt.les fils de l'Alliance] parlent la langue des Berbères [litt. les Philistins] et s'habillent comme eux, sans qu'on reconnaisse qui est juif et qui ne l'est pas. C'est à leur propos qu'il a été dit : 'Et ils se mélangèrent aux nations et apprirent leurs usages' ». Chetrit, 2007 : 230-231). Cette ancrage explique ce qu'a signalé Azaryahu dans l'introduction de son travail de thèse (1999 : 5), à savoir le fait que ces communautés juives des montagnes de l'Atlas n'étaient même pas connues aux agents de la Alia (les agents de migration juive vers Israël), et que ce n'était que par hasard que ceux-ci les ont découvertes grâce à la mobilité de certains membres de ces communautés qui descendaient des montagnes pour travailler à Marrakech. Mues qu'elles étaient par un esprit religieux messianique, les membres de ces communautés étaient prêts à accepter tout. Une fois en Israël, rajoute Azaryahu, les autorités ont tiré profit des leurs dispositions socio-économique et socio-culturelles particulières en les installant isolées dans des exploitations agricoles pour les besoins de l'État en construction à l'époque, chose qui a permis une certaine rallonge de survie à leur culture.

# RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES


**Abitbol**, Michel (2003), *Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VII siècle*, Paris, Perrin, collection « Tempus ».

**Al-ɛuṯmani**, Mohamed (2007),
**العُثْماني السُّوسيّ**، محمد (2004) **ألواح جزولة والتشريع الإسلامي، دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي**. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الرباط.

**Azaryahu**, Sigal (1999),
**עזריהו** , סיגל 1999 **תהליכי שימור ושינוי במוסיקה של יהודי האטלס בישראל – טקס האחוואש**. אוניברסיטת תל-אביב . הפקולטה לאמנויות ע"ש יולנדה ודוד כץ . החוג למוסיקולוגיה [ *Processus de préservation et de changement dans la musique des Juifs de la l'Atlas en Israël : la cérémonie de l'ahwash*, Université de Tel-Aviv, Faculté des Arts, Département de [Musicologie.

**Azaryahu**, Sigal (*ms*. 2006). "Artistic Performance as a Political Practice in the High-Atlas Berber Society". 14 pages; *ms*. (p.c.)

**Ben-Ami**, Issachar, (1990), *Culte des saints et pèlerinages judéo musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose.

**Benchochan**, Raphael (1980). "L'identité marocaine en Israël" pp. 321-325 in *Juifs du Maroc: identité et dialogue*; Actes du colloque international sur la communauté juive marocaine: vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978). Grenoble, Éd. La Pensée Sauvage.

**Boogert**, van den, Nico (1997). *The Berber literary tradition of the Sous. With an edition and translation of 'the Ocean of Tears' by Mohammad Awzal*. Publication of the "De Goeje Fund" XXVII. Leyde: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

**Boogert, van den,** Nico et Maarten, **Kossmann** (1997), « Les premiers emprunts arabes en Berbère », *Arabica*, XLIV, pp. 317-322.

**Bouħida,** Ibrahim, (1991),
**بوحيدة**، ابراهيم (إعداد وتقديم 1991) **من التراث السوسي. التنبيه الحالي من تنبيه الإندزالي**. الرباط. مطبعة وراقة الفضيلة (ش.م) 218، شارع عبد الكريم الخطابي؛ المحيط. الرباط. الإيداع القانوني: 312/ 1991.

**Brugnatelli,** Vermondo, (2008), "*Uday* 'ebreo' e Israel in Nordafrica", in *Florilegio filologico lingüístico; Haninora de Bon Siman a Maria Luisa Ñayer Modena; a* cura di Claudia Rosenzweig, Anna Linda Callow, Vermondo Brugnatelli, Frencesco Aspesi. Acta et Studia 4. 2008 Milano, pp. 47-54

**Chetrit**, Joseph (2007), *Diglossie, hybridation et diversité intralinguistique. Études socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris-Louvain, Peeters, Collection « Études chamito-sémitiques », n° 6.

**Chetrit**, Joseph, (2009),
**שטרית,** יוסף (2009) **לשון ומאגריה, לשון ומארגיה. מאמרים סוציו-פרגמטיים בערבית היהודית בצפון אפריקה ובמרכיב העברי שבה כתבות, שירים, ספורים ופתגמים**. מוסד ביליק. ירושלים.

**Chomsky**, William (1957) *Hebrew: The Eternal Language*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

**Chouraqui**, André, (1998), *Histoire des Juifs en Afrique du Nord. En exil au Maghreb*. Paris, Éd. du Rocher.

**Cohen**, David, (1968), « Les langues chamito-sémitiques », in André Martinet (dir.), *Le langage*, Gallimard, « La Pléade », pp. 1288-1330.

**Cohen**, Marcel, (1969), *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*, Paris, Librairie Honoré Champion.

**Corréard**, F., (1892), *Hérodote*, Paris, Lecène, Oudin et Cie éditeurs.

**Editeur anonyme**, (non daté) :
**הגדה של פסח. פשט ערבי ופראנציץ**. מטבעת כאסתרו. נהג באב קרטאגנה, עדד 4 בתונס.
*La Haggadah de Pessah. Versions arabe et française*, Imprimerie Castro, Porte de [Carthage, n° 4, Tunis.

**Elbaz,** Shlomo, (1997), "Interférences culturelles judéo-berbères". *ARIEL - Revue israélienne des arts et des lettres* – 105. 1999.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (1985), *Le parler berbère chleuh d'Imdlawn, segments et syllabation*, doctorat de 3ème cycle, Université de Paris 8 à Saint Denis.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (1987-1990),
**المدلاوي**، محمد (1990) "مبادئ المقارنة الحامية السامية على ضوء مفهوم الفصائل الصوتية الطبيعية". (في الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب؛ الرباط 21 أبريل 1987 وتم إيداع نصه للنشر لدى الندوة؛ لم تصدر منه إلا صيغة موجزة في أعمال الندوة؛ ثم نشر نصه الكامل في **مجلة كلية الآداب بوجدة** عدد:1 (1990) ص: 53-95.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (1994-2004),
**المدلاوي**، محمد (1994-2004) "صورة المغرب في بعض المكتوبات العبرانية واليهودية ". محاضرة في ندوة الدراسات الشرقية : واقع وآفاق؛ الرباط : 18-19 أبريل 1994؛ نشر نصها في مجلة **مواســـم** (طنجة - المغرب)؛ ع:4 1995، ص: 23-34. أعيد نشره في العدد 15 (1997؛ ص17-28) من **شؤون مغربـــية**؛ ثم في المدلاوي 1999 (**عن الذاكرة والهوية**؛ سلسلة 'شراع'، عدد 64)؛ ثم في كتاب: **الدراسات الشرقية؛ واقع وآفاق**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط 2004، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 111؛ ثم في Elmedlaoui 2012.

**Elmedlaoui,** Mohamed, (1995), *Aspects des représentations phonologiques dans certaines langues chamito-sémitiques*, Rabat-Agdal, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

**Elmedlaoui,** Mohamed (1999a), « La traduction du Coran en hébreu par Joseph Riveline (remarques sur la forme et le contenu) », in Judit Targarona Boràs & Angel Sàenz-Badillos (éds.), *Jewish Studies in the Turn of the Twentieth Century.* Proceedings of the 6th EAJS Congress; Toledo, July 1998, vol. I: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies, Brill. Leiden. Boston. Köln, pp. 31-42.

**Elmedlaoui**, Mohamed (1999b), *Principes d'orthographe berbère en graphie arabe ou latine*, Oujda, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines ; série: Études et Monographies, n° 6.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2004),
**المدلاوي**، محمد (2004)" اسم الجلال في 'ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الأمازيغية"؛ ص 100-112 من: **الترجمة بين الهواية والمهنية؛ وقائع ندوة**؛ إعداد عز الدين الكتاني الإدريسي و إبراهيم الخطابي وعبد اللطيف زكي. جامعة محمد الخامس – السويسي و المعهد الجامعي للبحث العلمي- الرباط.

**Elmedlaoui**, (2005a), « Remarques sur le travail d'ethnomusicologie de Sigal Azaryahu », *Le Matin du Sahara*, éd. du 04 / 07 / 2005.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2005b),
**المدلاوي**، محمد (2005) "عن تقاليد الموسيقى الأمازيغية لدى ليهود المغاربة (ملاحظات حول رسالة عازارياهو الجامعية)". **الصحراء المغربية** 1 غشت 2005.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2005c), « Les deux 'al-maghrebity', Ben Quaraysh et as-Samaw'al (un souvenir refoulé par une mémoire sélective) », in Moises Orfali & Ephraim Hazan (eds.), *Progress and Tradition*. Jerusalem, 2005, pp. 29-50.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2006a),
**المدلاوي**، محمد (2006) "من عناصر الثقافة اليهودية في التمازج الثقافي المغربي محاكاةً وحكيا؛ نماذج للتناصّ بين العبرانية والأمازيغية والعربية". **الحكاية الشعبية في التراث المغربي. موضوع لجنة التراث**؛ بالمشاركة مع الجمعية المغربية للتراث اللغوي. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية - الرباط. سلسلة "الندوات". ص: 229-264.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2006b), « Traduire le nom de Dieu dans le Coran : le cas du berbère », in Dymitr Ibiriszimow, Rainer Vossen et Harry Stroomer (eds.), *Études berbères III : Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Köppe Verlag, pp. 105-115,

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2006c), « Le berbère et l'histoire du plurilinguisme au Maghreb : le cas du Maroc », *Études et documents berbères*, n° 23 (2005), pp. 153-178.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2007), "The Moroccan Music Abroad", *The Moroccan British Society's*, web site (http://www.mbs.ma/En/moroccobrit3.htm).

**Elmedlaoui**, Mohamed & **Azaryahu**, Sigal, (ms. 2008a), “The Berber singing and dancing ceremony shift from Morocco to Israel*”*.

**Elmedlaoui**, Mohamed, (2008b), « Les deux ‘*al-maghribi’*, Ben Quraysh et as-Samaw’al (un souvenir refoulé par une mémoire sélective) », *Études et Documents Berbères*, n° 27, pp. 27-46.

**Elmedlaoui**, Mohamed (2014, à paraître), « La tradition ‘*almazghi’* dans le Sous (Maroc) : caractéristiques linguistiques et fonctions socioculturelles du code », Actes de la journée d’études Manuscrits arabo-berbères (Paris 8, 15 novembre 2011).

**Elmghari**, Mina, (2008), « Le vivre ensemble à Mogador / Essaouira », Brochure des textes préliminaires du colloque international de Marrakech (hôtel Kenzi Farah, 26 mai 2008) : *Résistance et Persistance du Judaïsme Marocain*, textes réunis par Arrik Delouya, pp. 56-60.

**Galand**, Lionel, (1997-1999), « Inscriptions libyques du Constantinois (Fonds H.-G. Pflaum) », *Antiquités africaines*, vol. 33, pp. 49-65 (= Hommage à Georges Souville).

**Galand**, Lionel, (2002) *Études de linguistique berbère,* Coll. linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris; t. LXXXIII, Paris-Louvain, Peeters.

**Galand-Pernet,** Paulette (1967), « Termes de dépicage en chleuh: *yahu – aller au yahu* », *Comptes rendus du Groupe de Linguistique chamito-sémitique* XI (1966-1967), pp. 18-25.

**Galand-Pernet,** Paulette, (1970), « Trois notes de lexicographie berbère : (1) *yahu*, (2) *uqemiyt*, (3) *âžin* », *GLECS* (14), pp. 127-136.

**Galand-Pernet,** Paulette (1973-78), « À propos des noms berbères en *us-uš* », *GLECS* (18-23), pp. 643-659.

**Galand-Pernet**, Paulette (1998) *Littératures berbères : des voix, des lettres*, Paris, PUF.

**Galand-Pernet**, Paulette, & **Zafrani**, Haïm (1970), « Une version berbère de la *Haggadah de Pessah*, texte de Tinghir du Todghra (Maroc) », *Supplément au tome XII des Comptes rendus du GLECS*, Paris, Geuthner.

**Galand-Pernet**, Paulette, & **Zafrani**, Haïm (1974), « Sur la transcription en caractères hébraïques d’une version berbère de la *Haggadah de Pessah* », *Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-sémitique* (Paris 16-19-1969), The Hague/Paris, Mouton, pp. 113-146.

**Genini**, Izza, (2008), « De Lison Edery à Izza Génini, un certain itinéraire… », Brochure des textes préliminaires du colloque international de Marrakech (hôtel Kenzi Farah, 26 mai 2008) : *Résistance et Persistance du Judaïsme Marocain*, textes réunis par Arrik Delouya, pp. 134-139.

**Gesenius**, William, (as translated by Edward Robinson; reprint 1951), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press.

**Goldberg**, Harvey, E. (1983), “The Mellahs of Southern Morocco: Report of a Survey”, *The Maghreb Review* 8, 3-4, pp. 61-69.

**Imprimerie Castro** (non daté) *Haggadah pour Pâque avec traductions judéo-arabe et française* (הגדה של פסח: פשט ערבי ופרנציץ), Imprimerie Castro, 4, rue Bab-Carthagène, Tunis.

**Kenbib**, Mohammed, (1994), *Juifs et Musulmans au Maroc 1859-1948. Contribution à l’histoire des relations intercommunautaires en terre d’Islam*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, série Thèses et mémoires, n° 21.

**Lakhsassi**, Abderrahmane, (2008), « Pourquoi la langue première des juifs berbères n’est pas amazighe? », in Paola Gandolfi (dir.), *Le Maroc d’aujourd’hui.* Sguardi sul Mediterraneo, Serie: I quaderni di Merifor, Casa editrice il Ponte, pp. 139-153.

**Laredo**, Abraham I., (1954), *Berberes y hebreos en Marruecos: sus orígenes, según las leyendas, tradiciones y fuentes hebraicas antiguas*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

**Lefébure,** Claude, (1986), « Ousman, la chanson berbère reverdie », in J. R. Henry (dir.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, CNRS, pp. 189-208.

**Lévy**, Simon, (1987), « Maïmonide et l'histoire du judaïsme marocain », in *Maimonide. Colloque du 22 décembre 1986 à Casablanca*, Casablanca, Conseil des Communautés israélites du Maroc, pp. 83-108.

**Montefiore**, C. G.**,** & **Lowe**, H., (5720-1960) *A Rabbinic Anthology*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

**Rachik**, Hassan, (1992), *Le sultan des autres. Rituel et politique dans le haut Atlas*, Casablanca, Éd. Afrique-Orient.

**Riveline,** Joseph (1987),
**ריפלין**, יוסף (1987 תרגם מערבית על יד -) **אלקראן.** הדפיסה רביעית. ישראל, דביר.

**Rosenthal**, Franz, (1986), *A Grammar of Biblical Aramaic*, Fifth printing, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

**Schroeter**, Daniel J., (1997), « La découverte des Juifs Berbères », in Michel Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, Paris, Éditions Stavit, pp. 169-187.

**Schroeter**, Daniel J., (1998), « La découverte des Juifs berbères », in Robert Assaraf & Michel Abitbol (éds.), *Perception et réalités au Maroc. Relation judéo-musulmanes*, Rabat, Centre de Recherche sur les Juifs du Maroc, pp. 215-233.

**Segev**, Shmuel, (2008), « Mémoire du judaïsme marocain perdu, en éveil et reconstruite en Israël », Brochure des textes préliminaires du colloque international de Marrakech (hôtel Kenzi Farah, 26 mai 2008) : *Résistance et Persistance du Judaïsme Marocain*, textes réunis par Arrik Delouya, pp. 104-110.

**Shokeid**, Moshe, (1982), "Jewish Existence in a Berber Environment", in Shlomo Deshen and P. Zenner (eds.), *Jewish Societies in the Middle East*, Washington DC, University Press of America.

**Soussan**, Mordecai, (1980), « Le rôle des juifs marocains dans le processus de l'éveil politique séfarade en Israël », in *Juifs du Maroc: identité et dialogue*, Actes du colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978), Grenoble, Éd. La Pensée Sauvage, pp. 345-351.

**Stroomer**, Harry, (2000), "An early European Source on Berber. Chamberlayne (1715)", in *Études berbères et chamito-sémitiques; mélanges offerts offerts à Karl-G. Prasse*; réunis par Salem Chaker et Andrjez Zaborski. Paris-Louvain, Peeters, pp. 303-316.

**Voinot**, Louis, (1948), *Pèlerinages judéo musulmans du Maroc*, Paris, Larose.

**Waggag**, El-Houssaïn, (2007),
**وكَـاكَ،** الحسين (2007) "الأعراف السوسية والتنمية البشرية" **أحاديث الخميس**. مجلة أكاديمية المملكة المغربية. العدد 24. ص:241-261.

**Yaεla**, Mohamed (2006):
**يعــلى،** محمد (تحقيق --- 1996) **ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي: كتاب الأنساب، كتاب مفاخر البربر،** كتاب شواهد الجلة. المصادر الأندلسية 20؛ المجلس الأعلى للأبحاث العلمية؛ الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي؛ مدريد 1996.

**Zafrani,** Haïm, (2002), *Ethique et mystique. Judaïsme en terre d'Islam. Le commentaire kabbalistique du « Traité des Pères » de J. Bu-'Ifergan*, Paris, Maisonneuve et Larose**.**

**Zavadovskij**, Ju. N., (1974), « Le noms de nombre berbères à la lumière des études comparées chamito-sémitiques », in *Actes du premier congrès international de la linguistique sémitique et chamito-sémitique (Paris 16-19 juillet 1969)*, réunis par André Jacquot et David Cohen, The Hague / Paris, Mouton, pp. 102-112.